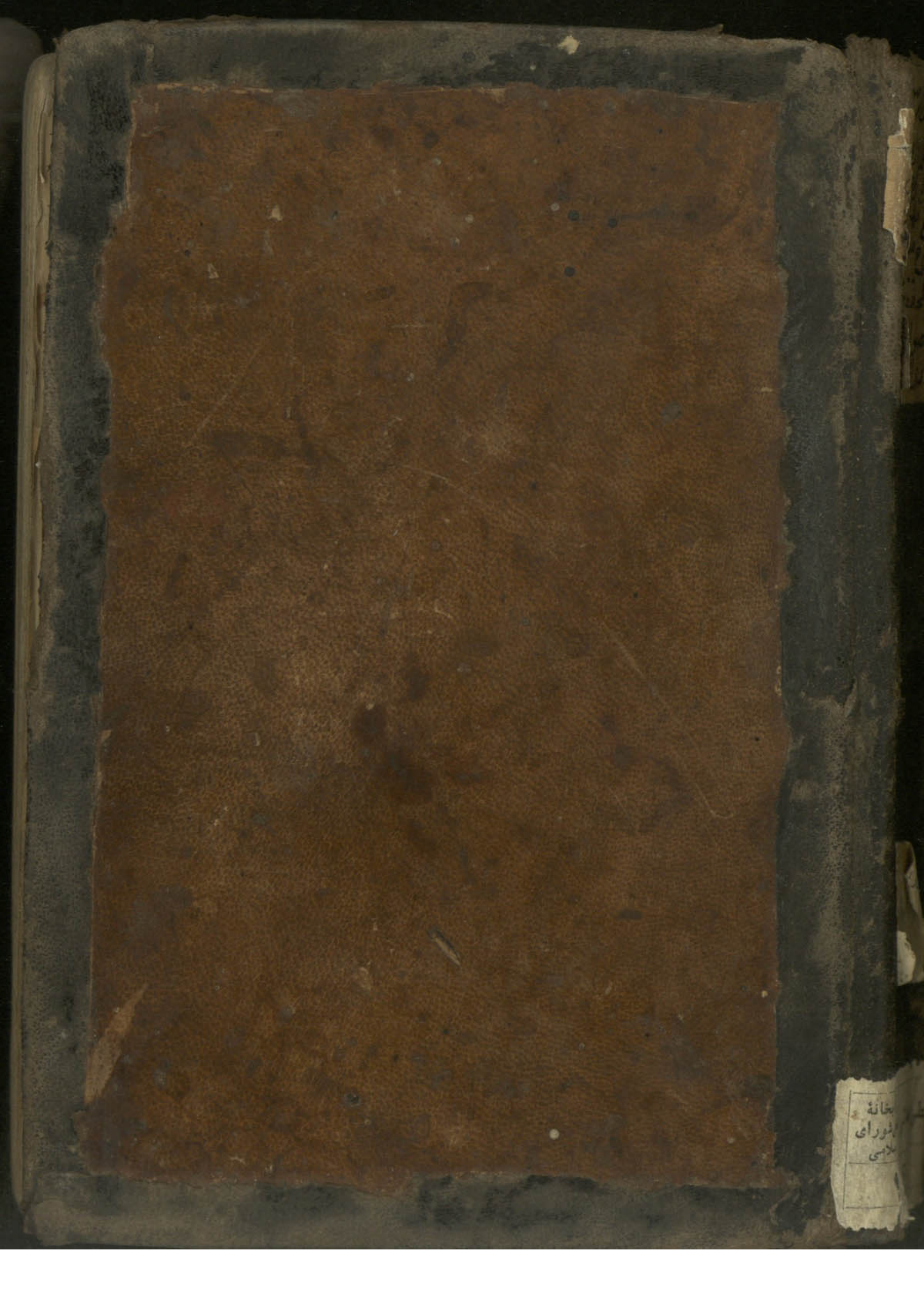

خانهٔ
شورای
لامی



1186

فهرست ما في هذا المجلد

كتاب مبادي الوصول الى علم الاصول للعلامة الحلي ره

وكتاب نهاية المأمول في شرح مبادي الوصول للمحقق [illegible]

وكتاب خلاصة الاصول في شرح مبادي الوصول للسيد [illegible] رحمه الله

مبادي الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله المتفرد بالازلية والدوام المتوحد بالجلال والاكرام المتفضل بسوابغ الانعام
المتقدس عن مشابهة الاعراض والاجسام وصلى الله على محمد المصطفى وعترته الاماجد
الكرام صلوة تتعاقب عليهم تعاقب الليالي والايام اما بعد فهذا الكتاب مبادي
الوصول الى علم الاصول قد اشتمل من علم اصول الفقه على ما لا بد منه واحتوى على
ما لا يستغنى عنه نرجو بوضعه التقرب الى الله تعالى وهو حسبنا ونعم الوكيل ورتبته على
فصول الفصل الاول في اللغات وفيه مباحث الاول في احكام كلية ذهب جماعة الى
ان اللغات توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والمراد به اللغات وقال ابو هاشم انها اصطلاحية لقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو ولا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي الالفاظ
بل الواضع وضع اللفظ لما تكثر الحاجة الى التعبير عنه والعلم باللغة واجب لوجوب معرفة الشرع المتوقف
عليها الكلام عند المعتزلة هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت عن قادر واحد
ويطلق على الجملة المفيدة البحث الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول ان اللفظ ان دل على الزمان
المعين بصيغته فهو الفعل والا فهو الاسم ان استقل بالدلالة والا فهو الحرف الثاني اللفظ اما
مفرد او مركب والاول ما لا يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزء والثاني ما يدل الثالث اللفظ
والمعنى ان اتحدا فان منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو العلم والمضمر والا فهو المتواطي ان تساوى
فيه والمشكك ان اختلف وان تكثرا فهي الالفاظ المتباينة وان تكثر اللفظ خاصة
فهي المترادفة وان تكثر المعنى خاصة فان كان قد وضع اولا لمعنى ثم استعمل في الثاني

فهو المرتجل

فهو المرتجل ان نقل لا لمناسبة وان نقل لمناسبة فهو المنقول اللغوي او العرفي او الشرعي
ان غلب عليه المنقول اليه والا فهو حقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز بالنسبة الى الثاني
وان وضع لهما معا فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما الرابع
اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير ما فهم عنه فهو النص وان احتمل فان تساويا فالمجمل والا فالراجح
ظاهر والمرجوح مأول والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمأول هو المتشابه
الخامس الاسم ان دل على الذات فهو اسم العين والا فهو المشتق ولا بد في الاشتقاق من اتحاد
بين اللفظين وتناسب في المعنى والتركيب ولا يشترط بقاء المعنى في صدقه البحث الثالث
في المشترك ذهب قوم الى امتناعه وهو خطأ لامكانه في الحكمة ووجوده في اللغة نعم هو على خلاف
الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون القرينة ولما استفيد من السمعيات
شيء اصلا ويعلم الاشتراك بنص اهل اللغة وبعلامات الحقيقة في كلا المعنيين والاقرب انه
لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا المعنيين الا على سبيل المجاز لانه غير موضوع للمجموع
من حيث هو مجموع البحث الرابع في الحقيقة والمجاز الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له
في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة
للعلاقة والحقيقة لغوية وشرعية والحق ان الشرعية مجاز لغوي والا لخرج القرآن
عن كونه عربيا واعلم ان النقل على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب
قبل البحث عن التعيين ولتوقفه على الوضع الاول ونسخه والوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة
الى ما يتوقف على الاول خاصة وكذلك المجاز خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما لم يدل
دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفى به في الدلالة على ما وضع له

وانما يتم ذلك بارادة المعنى الموضوع له اللفظ عند التجرد عن المعارض ولان المجاز لو ساوى
الحقيقة لما حصل التفاهم عند المخاطبة كما قلنا اولا واعلم ان المجاز واقع في القرآن والسنة
وقد يكون بالزيادة والنقصان وبالنقل ويعلم كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنص من
اهل اللغة ومبادرة المعنى الى الذهن في الحقيقة واستغنائه عن القرينة فيها وبضد ذلك
في المجاز وبتعلقه بما يستحيل عليه وقد يكثر استعمال المجاز ويقل للحقيقة فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز
حقيقة عرفية ويحمل على احدهما بالقرينة البحث الخامس في تعارض احوال الالفاظ النقل
اولى من الاشتراك لاتحاد المعنى في النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك والمجاز اولى من
الاشتراك لان اللفظ ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة والا فعلى المجاز والاضمار اولى من الاشتراك
لان صحته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز
والمجاز اولى من النقل لافتقار النقل الى الاتفاق عليه بين اهل اللغة ولا اضمار اولى منه لما تقدم
والتخصيص اولى من النقل لانه خير من المجاز والمجاز اولى من الاضمار لكثرته والتخصيص اولى
من المجاز لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض موارده ومن الاضمار لانه ادون من المجاز
البحث السادس في تفسير حروف يحتاج اليها الواو للجمع مطلقا لعدم التناقض في
مثل رأيت زيدا وعمرا قبله والتكرار لو قيل بعده ولسؤال الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة
ولان اهل اللغة قالوا انها كواو الجمع وقيل للترتيب للحاجة الى التعبير عنه وهو معارض
بمطلق الجمع مع اولوية ما قلناه والفاء للتعقيب على حسب ما يمكن وفي للظرفية تحقيقا
او تقديرا ومن لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين وصلة والباء قيل للتبعيض فيما
يتعدى بنفسه وانما للحصر بالنقل الفصل الثاني في الاحكام وفيه مباحث الاول

الفعل اما ان يكون على صفة لاجلها يستحق فاعله الذم وهو القبيح اولا وهو الحسن والقبيح حرام
ومحظور والحسن اما ان يذم تاركه شرعا وهو الواجب ويسمى ايضا الفرض اولا يذم
فان كان فعله راجحا في الشرع فهو المستحب والمندوب والنفل والتطوع والسنة وان كان
مرجوحا فهو المكروه وان تساويا فمباح وحلال وطلق فالاحكام خمسة لا غير الثاني
الحكم قد يكون صحيحا وهو في العبادات ما وافق الشريعة وفي المعاملات ما يترتب عليه
اثره وقد يكون فاسدا وهو ما يقابلهما ويطلق عليه الباطل الثالث الاجزاء في العبادة
ما اسقط الامر والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع الخلل في الاول والاداء ما فعل في وقته والقضاء
هو فعل الفائت في غير وقته المحدود الرابع الحكم بالحسن والقبح قد يكون ضروريا كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وعقليا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وسمعيا
كحسن صوم شهر رمضان وقبح صوم العيد لانا نعلم بالضرورة حسن الصدق وقبح الكذب
مع تساويهما في المنافع وللفرق بين الصادق والكاذب في مدعي النبوة وللوثوق بوعده
تعالى ووعيده ومن جعل ذلك شرعيا ابطل هذه الاحكام ولزمه بطلان الشريعة الخامس
شكر المنعم واجب عقلا والضرورة قاضية به السادس الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة
لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك في تناولها فكانت مباحة الفصل
الثالث في الاوامر والنواهي وفيه مباحث الاول الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل
على جهة الاستعلاء وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل والا لزم الاشتراك والطلب
هو ارادة المأمور به والامر اسم للصيغة الدالة على الترجيح لانهم قالوا الامر من الضرب
اضرب ودلالة الصيغة على الطلب لا يتوقف على ارادة لانها موضوعة له كغيرها من الالفاظ

خلافا للجبائيين البحث الثاني في ان صيغة افعل للوجوب ذهب الاكثر الى ان صيغة
افعل للوجوب لقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا انه للوجوب لما ذمه وكذا
في قوله اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولقوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك مع ثبوت الندبية ولان تارك المامور عاص والعاصي يستحق العقاب
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله وقال آخرون انه للقدر المشترك بين الوجوب
والندب لانه قد استعمل فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل وهو جيد ولما
عرفت هذا فالامر الوارد بعد الحظر كالامر المبتدا عند المحققين البحث الثالث
في ان الامر يقتضي التكرار الحق ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار ولا الوحدة خلافا
لقوم لان الصيغة وردت فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فوجب جعله
حقيقة للقدر المشترك وهو مطلق طلب الماهية ولقبوله التقييد بكل واحد منهما
ولانه لو دل على التكرار فاما دائما وهو باطل بالاجماع او يجب وقت معين وهو باطل
لانتفاء دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو تكليف ما لا يطاق البحث الرابع
في ان الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي الحق ان الامر المطلق لا يقتضي الفور ولا التراخي
خلافا للقوم فيهما لان الامر ورد فيهما فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للمجاز
والاشتراك ولانه قابل للتقييد بهما احتجوا بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولان
التاخير ان كان دائما انتفى الوجوب وان كان الى وقت معين وجب وجود ما يدل
عليه في اللفظ وان كان الى غير معين لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول
انه حكاية حال فلعل امره مقرون بما يدل على الفور ولان ابليس ترك السجود

فاستحق الذم من حيث التاخير وعن الثاني انه منقوض بقوله اوجبت عليك الفعل في
اي وقت شئت ثم التحقيق ان التاخير يجوز الى وقت معين وهو حصول ظن الموت بعد
وقت الفعل بلا فصل البحث الخامس في ان الامر المشروط يعدم عند عدم الشرط
لان قضية الشرط ذلك لعدم الاستلزام وجودا فلولا الاستلزام عدما لكان كل شيء
شرطا لغيره ولانه مفهوم منه ولهذا سال يعلى بن امية عن سبب القصر مع الامن
ولا يلزم تكرر الامر المعلق عليه ولا على الصفة بتكررهما لعدم التكرر في قول السيد
لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولان مطلق التعليق اعم منه مع قيد
التكرار ولا دلالة للعام على الخاص البحث السادس في ان الامر المقيد بالصفة
لا يعدم بعدمها لانه لو دل تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لدل التخصيص
بالاسم على نفيه عما عداه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان
المقتضي للنفي هناك انما هو ثبوت غرض في التخصيص وانتفاء الاغراض سوى
النفي وهذا ثابت في الاسم ولان التقييد قد وجد من دون التخصيص كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم البحث السابع في الواجب المخير الامر بالاشياء على سبيل التخيير
يقتضي وصف كل واحد منها بالوجوب على ان المكلف لا يحل له الاخلال
بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة والتعيين
موكول الى اختياره وان فعل الجميع استحق الثواب على فعل امور كل واحد
منها واجب مخير اما ما يقال من ان الواجب منها واحد غير معين عندنا وهو معين

عند الله تعالى فهو باطل لان التعيين يقتضي ايجاب ذلك المعين وعدم جواز تركه و
قد وقع الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالآخر
وذلك يناقض البحث الثامن في الواجب الموسع اعلم انه لا يجوز ان يكون
وقت العبادة يقصر عن فعلها الا ان يكون قصده القضاء ويجوز ان يساويه
اجماعا والحق انه يجوز ان يكون الوقت يفضل منه وهو الواجب الموسع وهو
ثابت لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وتخصيص آخر الوقت
بالوجوب واوله كما ذهب اليه من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح واعلم
ان هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير فكان الشارع قال له
افعل اما في اول الوقت او وسطه او آخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر فعله
تعين عليه لا محالة وحرم تركه واعلم ان السيد المرتضى اوجب العزم لينفصل
عن المندوب وعلى الوجه الذي لخصناه من انه راجع الى المخير انفصل عن المندوب
ولا حاجة الى العزم البحث التاسع في الواجب على الكفاية اذا تعلق
غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا على كل
واحد فيسقط عنه بفعل غيره فان ظن جماعة فعل غيرهم له سقط عنهم والا
فلا ولو ظن كل منهم قيام غيره به سقط عن الجميع البحث العاشر في وجوب
ما يتوقف عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مطلق كالصلوة ومقيد كالزكوة
والثاني لا يستلزم وجوب ما يتوقف عليه من القيد والاول يستلزم وجوب
ما لا يتم الا به اذا كان مقدورا لان الامر ورد مطلقا ولو لم يجب المقدمة

لكان الفعل واجبا حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق البحث الحادي عشر
في ان الامر ليس يستلزم النهي عن ضده قد بينا ان الامر يستلزم الوجوب ولا بد
في الوجوب من المنع عن الترك فالامر يستلزم النهي عن الترك وليس هو نفسه كما
ذهب اليه من لا تحقيق له البحث الثاني عشر في انه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز
والدليل عليه ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل والنهي عن الترك ورفع
المركب لا يستلزم رفع جزئيه معا بل احدهما لا بعينه وانما قلنا ببقاء الجواز لوجود
اللفظ الدال عليه وهو الامر البحث الثالث عشر في امتناع التكليف بالمحال تكليف
ما لا يطاق قبيح بالضرورة والله تعالى لا يفعل القبيح لحكمته فاستحال منه وقوع التكليف بالمحال
ونزاع الاشعرية في ذلك باطل وقد بيناه في كتبنا الكلامية ومن هذا الباب تكليف المكره
ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء والا كان جائزا البحث الرابع عشر في ان التكليف
بالفروع لا يتوقف على الايمان ذهبت الحنفية الى ان الكفار غير مخاطبين بفروع العبادات
وهو خطأ لقيام المقتضي وهو الامر مع انتفاء المانع اذ المانع عندهم هو الكفر لا غير
وهو لا يصلح للمانعية لان الكافر متمكن من الايمان حتى يتمكن من الاتيان بالفروع
ولانه تعالى يعاقبهم على ذلك لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين احتجوا
بانه حال الكفر لا يصح منه وبعده يسقط عنه والجواب ان المراد بالوجوب هنا مؤاخذتهم
على تركها في الآخرة مع استمرار كفرهم البحث الخامس عشر في ان الامر يقتضي الاجزاء
الحق ذلك والمراد بالاجزاء خروجه عن عهدة التكليف بفعل المامور به على وجهه
لانه لولا ذلك لكان الامر اما ان يتناول عين ما فعل فيلزم تحصيل الحاصل او غيره فلا يكون

لايقتضيه ٤

المأتي به تمام ما امر به والتقدير خلافه وذهب ابو هاشم الى انه لا يجزئ لان الحج الفاسد مأمور به ولا يجزئ والجواب عنه انه مجزئ بالنسبة الى الامر الوارد به وغير مجزئ بالنسبة الى الامر الاول **البحث السادس عشر** في ان الاخلال هل يقتضي وجوب القضاء الحق ان الامر اذا كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه لا يقتضي وجوب القضاء وانما يجب القضاء بامر جديد لان الامر الاول لا يتناول ما عدا وقته فلا يدل عليه ولان اوامر الشرع تارة يستعقب القضاء وتارة لا يستعقبه يدل على ان مجرد الامر الاول غير كاف في القضاء **البحث السابع عشر** الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لان قوله ع مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع لا يقتضي الوجوب والامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها لان الكلي مغاير للجزئي وغير مستلزم له **البحث الثامن عشر** في ان المعدوم غير مأمور والاشاعرة خالفت سائر العقلاء في ذلك والدليل عليه ان الامر من غير مأمور عبث وهو قبيح والله تع لا يفعل القبيح ولان النبي ع غير آمر لنا حقيقة بل هو مخبر عن الله تع بانه يأمر كل واحد بما جاء حال وجوده وكذلك الغافل غير مأمور لان تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق ولقوله ع رفع القلم عن ثلثة الحديث **البحث التاسع عشر** يجب على المأمور قصد الطاعة لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله ع انما الاعمال بالنيات وهذا حكم ثابت في كل عبادة سوى شيئين النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة **البحث العشرون** المأمور يصير مأمورا قبل الفعل لان القدرة شرط الامر وهي انما تتحقق قبل الفعل لان الفعل حال وجوده واجب فلا قدرة عليه فلا يتعلق به امر

واجب ٤

وعند الاشاعرة انه مأمور حال الفعل لانها حالة القدرة وقد بينا فساده في علم الكلام **البحث الحادي والعشرون** في النهي الخلاف في ان النهي يقتضي التحريم كالخلاف في ان الامر يقتضي الوجوب والحق انه يقتضيه لقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء بمقتضى تحريم المنهي عنه وفي اقتضاء التكرار كما قلنا في الامر وهل يجوز ان يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه كالصلوة في الدار المغصوبة الحق عدم الجواز لان كونه مأمورا به يستلزم نفي الحرج وكونه منهيا عنه يستلزم ثبوت الحرج والجمع بينهما محال فان شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة وهو منهي والامر بالصلوة امر باجزائها فيلزم الامر بذلك الشغل والنهي عنه **البحث الثاني والعشرون** في ان النهي هل يقتضي الفساد الحق انه يقتضي الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلانه لم يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلامكان النهي عن البيع مع وقوع الملك كما في وقت النداء ولا ينتقض بالعبادات لان الفساد هناك معناه عدم الاجزاء وهاهنا عدم ترتب حكمه ومع اختلاف التفسير لا يتم النقض اعلم ان النهي كما لا يدل على الفساد في التصرفات فانه لا يدل على الصحة ايضا

في المعاملات ٤

الفصل الرابع في العموم والخصوص وفيه مباحث **الاول** العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والمطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من القيود وصيغ العموم كل وجميع واي وما ومتى ومن واين في المجازاة والاستفهام والنكرة في سياق النفي والجمع المعرف باللام الجنسية والمضاف لان قولنا جاءني كل رجل

لجميع — وجميع

يناقض قولنا ما جاءني كل رجل والثاني لا يفيد العموم فوجب كون الاول مفيدا للعموم لان سلب الجزئي انما يناقضه الايجاب الكلي وكذا في الجميع واما الفاظ المجازاة والاستفهام فلانها لو لم تفد العموم لكانت اما مفيدة للخصوص وهو باطل لحسن الجواب بذكر العقلاء واما للعموم والخصوص معا وهو باطل والا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام من جميع الاحتمالات الممكنة او الواحد منهما وهو باطل بالاجماع وايضا فانه يصح استثناء اي عدد كان منها والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهو دليل عام في جميع ما ادعينا عمومه واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة وهي غير عامة في الاثبات فتعم في النفي واما الجمع المعرف فانه يؤكد بما يفيد العموم والتأكيد تقوية ما يفيده المؤكد واما المضاف فللاستثناء **البحث الثاني** فيما الحق بالعموم وليس منه وهو ستة **الاول** الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم لعدم افادته في مثل لبست الثوب وشربت الماء ولامتناع تأكيده ووصفه بما يفيده **الثاني** الجمع المنكر لا يفيد العموم لانه يوصف بالاقل نحو جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة والمفهوم قابل للتقسيم الى هذه المراتب ومورد التقسيم مغاير للاقسام وغير مستلزم لها اذا عرفت هذا فنقول اقل الجمع ثلثة وقيل اثنان لنا ان اهل اللغة فرقوا بين الصيغتين وبين ضميريهما ولعدم قبوله الوصف باثنين **الثالث** قوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل وجه ومن نفيه من وجه دون وجه ولا دلالة للعام على الخاص **الرابع** خطاب الرسول ع في قوله تع يا ايها النبي لا يتناول الامة وقيل يتناولهم وهؤلاء ان زعموا انه مستفاد من هذا اللفظ فهو خطاء فاحش وان زعموا

كل... الجواب... — حسن ٤

استفادته من دليل آخر فهو خروج عن هذه المسئلة **الخامس** الصيغة المتناولة للذكور والاناث عامة فيهما ان لم يظهر فيها علامة كاي ومن للاجماع على عتق جميع الذكور والاناث من مماليكه عند قوله من دخل داري فهو حر واما ان ظهر فيه علامة نحو قاموا وقمن فالمؤنث لا يتناول المذكر اجماعا وفي العكس خلاف والاقرب انه كذلك لان الجمع تضعيف الواحد والواحد لا يتناول المؤنث فكذا الجمع **البحث الثالث** في التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وهو اما بمتصل او منفصل والاول الاستثناء والشرط والصفة والغاية والثاني عقلي وسمعي والفرق بينه وبين النسخ انه لا يصح الا اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل ارادته لان نسخ الشريعة بمثلها جائز بخلاف التخصيص ولان النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص الحق ان التخصيص جائز للنسخ والاستثناء وغيرهما ويصح اطلاق العام وارادة الخاص في الخبر والامر كقوله تع الله خالق كل شيء وقوله تع اقتلوا المشركين ولا بد في العام المخصوص من بقاء كثرة بعد التخصيص لقبح اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة **البحث الرابع** في التمسك بالعام المخصوص الحق انه مجاز ان خص بمنفصل عقليا كان او نقليا وحقيقة ان كان متصلا ويجوز التمسك به ان لم يكن التخصيص مجملا والا فلا لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الآخر والا دار ولزم الترجيح من غير مرجح فاذا خرج كونه حجة في بعض الموارد لم يخرج عن كونه حجة في الآخر ولان اكثر العمومات مخصوصة مع احتجاج العلماء كافة بها **البحث الخامس** في الاستثناء وهو اخراج بعض الجملة منها بلفظة الا او ما يقوم مقامها ويجب اتصاله بالمستثنى منه عادة وهو قسمان حقيقة وهو

فرع

الناس ... الاول ... صدر النص ... الفاعل ...

لاستثناء من الجنس وشرطه عدم الاستغراق ويجوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقي
واذا ورد عقيب الاثبات افاد النفي اجماعا واذا ورد عقيب النفي افاد الاثبات
خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكن قولنا لا اله الا الله موجبا لثبوت
الالهية ولاجماع على ان تمام الاسلام به واذا تعدد الاستثناء فان كان بحرف
العطف كان الجميع راجعا الى المستثنى منه ولئن كان بغيره فكذلك ان كان الثاني اكثر
من الاول او مساويا له والا عاد الى الاول لقربه واذا ورد عقيب الجمل اختص بالاخيرة
وقال الشافعي يعود الى الجميع وقال السيد المرتضى بالاشتراك لنا انه على خلاف
الاصل فترك العمل به في الاخيرة لدفع محذور الهذرية والقرب فيبقى الباقي على
الاصل ولان الاستثناء عقيب مثله يعود اليه دون المستثنى منه ولان الظاهر
عدم الانتقال من جملة قبل استيفائها **البحث السادس** في الشرط والصفة والغاية
الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وله صيغتان ان ويختص بالمحتمل واذا ويدخل
عليه وعلى المتحقق واذا تعقب الجمل رجع الى الجميع وقيل يختص بالاخيرة والاولى
تقديمه لفظا وان جاز تأخيره واما الصفة فان كانت عقيب جملة واحدة عادت
اليها وان كانت عقيب اكثر فان تعلقت احديهما بالاخرى عادت اليهما معا والا فالاقرب
عودها الى الاخيرة واما الغاية فهي نهاية الشيء وصيغتها حتى والى والحكم
فيما بعدها مخالف لحكم ما قبلها ان كانت منفصلة بمفصل محسوس والا فلا **البحث
السابع** في التخصيص بالادلة المنفصلة اما التخصيص بالعقل فكقوله تعالى الله خالق كل
شيء وقوله تعالى واوتيت من كل شيء واما بالنقل فله اقسام احدها تخصيص الكتاب

بالكتاب وهو جائز خلافا للظاهرية لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن **الثاني** تخصيصه
بالسنة المتواترة جائز خلافا لبعض الشافعية لقوله عليه السلام القاتل لا يرث في تخصيص
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وكتخصيص آية الجلد برجم المحصن **الثالث** تخصيصه
بالاجماع وهو جائز للاجماع على تخصيص العبد من آية الميراث وآية الجلد **الرابع**
تخصيصه بفعله عليه السلام ان كان حكم العام متناولا له وثبت ان حكم غيره مثل حكمه والا
فلا **الخامس** تخصيصه بخبر الواحد جائز لانهما دليلان تعارضا فيقدم الاخص
جمعا بين الدليلين وقد وقع كما في تخصيص اقتلوا المشركين بقوله سنوا بهم سنة
اهل الكتاب والسيد المرتضى منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة عنده **السادس**
لا يجوز تخصيصه بالقياس لان القياس عندنا باطل على ما سيأتي فكيف اذا عارض
القرآن **السابع** يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لان العمل بهما وتركهما وترك
الخاص باطل بالاجماع فتعين ما قلناه **فائدة** اذا ورد خبران عام وخاص واقترنا
كان الخاص مخصصا للعام وكذا ان ورد الخاص متأخرا قبل حضور وقت العمل
بالعام ولئن كان بعده كان نسخا وان تأخر العام فعند ابي الحسين يبني العام على
الخاص لان الخاص اقوى دلالة وعند ابي حنيفة العام ناسخ لان مع التعارض
يعمل بالاخير ولئن جهل التاريخ توقف ابو حنيفة لتردد الخاص بين كونه منسوخا
ومخصصا وناسخا **البحث الثامن** فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وهو سبعة
الاول السبب ليس مخصصا خلافا للشافعي لوجود المقتضي للعموم وهو لفظه وخصوص السبب

لا يصلح للمنع لانه لو صرح وقال عليك بالعام كان جائزا ولان آية الظهار واللعان
وغيرهما وردت على اسباب مع عمومها **الثاني** مذهب الراوي ليس بمخصص خلافا
لابن ابان لاحتمال استناده الى ما ليس بدليل وقد اخطأ في ظنه **الثالث** تخصيص
العموم بذكر بعضه لعدم التنافي والمفهوم ليس بحجة خصوصا مع معارضة
العموم **الرابع** العادة غير مخصصة الآن يقع في زمانه عليه السلام ويقررهم عليها لان
فعل العبد ليس بحجة على الشرع **الخامس** المخاطب لا يخرج عن عموم الخطاب
لقوله تعالى وهو بكل شيء عليم **السادس** الخطاب المتناول للرسول عليه السلام والامة لا يختص
بالامة لعموم اللفظ **السابع** عطف الخاص على العام لا يقتضي التخصيص خلافا
للحنفية لقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لان العطف لا يقتضي
الاشتراك من كل الوجوه **البحث التاسع** في حمل المطلق على المقيد لئن كان حكم
المطلق مخالفا لحكم المقيد لم يحمل المطلق عليه وان ماثله فان اتحد السبب حمل
المطلق عليه وان اختلف لم يجب الحمل الا بدليل منفصل وقال بعض الشافعية
تقييد احدهما يقتضي تقييد الآخر لفظا وهو خطأ لانه لو قال الشارع او جبت عليك
اي رقبة كانت في الظهار لم يناف التقييد بالايمان في القتل **الفصل الخامس**
في المجمل والمبين وفيه مباحث **الاول** البيان هو الذي يدل على المراد والمبين
يطلق على اللفظ المستغني عن البيان وعلى ما ورد عليه بيانه والمجمل ما افاد شيئا
معينا في نفسه واللفظ لا يعينه والتأويل احتمال يعضده دليل يصير به اغلب
على الظن من المعنى الذي دل الظاهر عليه ثم المجمل قد يكون لفظا باعتبار ارادة

خلاف الظاهر منه كالعام المخصوص اولا كالمتواطي والمشترك وقد يكون فعلا باعتبار
عدم ما يدل على جهة وقوعه **البحث الثاني** يجوز ورود المجمل في كلام الله وكلام
الرسول لامكانه في الحكمة ووقوعه فيهما **البحث الثالث** في اشياء ليست بمجملة
وظن انها كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان خلافا للكرخي لا
فادتهما المعنى المطلوب من تلك الذات ومنها قوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا
لبعض الحنفية لان الباء اما للتبعيض واما للقدر المشترك بين الجميع والبعض
ومعهما لا اجمال ومنها الفعل المنفي خلافا لابي عبد الله البصري لان الاضمار
لا بد منه والاضمار واضمار الصحة اولى لانه اقرب مجازا الى الحقيقة ومنها آية
السرقة ليست مجملة في اليد ولا القطع لان اليد موضوعة للعضو من المنكب
واستعماله في البعض على سبيل المجاز واما القطع فهو الابانة ومنها قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان المراد منه رفع المؤاخذة **البحث الرابع**
في تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز تأخير البيان
عن وقت الحاجة والا لزم تكليف ما لا يطاق واما تأخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فقد منع ابو الحسين من تأخير البيان فيما له ظاهر وقد استعمل
في خلافه وزعم ان البيان الاجمالي كاف فيه وجوز تأخير البيان فيما ليس له
ظاهر الى وقت الحاجة والاشاعرة جوزوا التأخير مطلقا احتج ابو الحسين
بان القصد من الخطاب الافهام والا كان عبثا فان كان المراد افهام ظاهره
مع عدم ارادته كان اغراء بالجهل وان كان غير ظاهره مع عدم بيانه لزم

تكليف ما لا يطاق احتجت الاشاعرة بان الله تعالى كلف بني اسرائيل بذبح بقرة غير
مبينة لقوله تعالى انها بقرة ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم الله تعالى ما بينها حتى
سألوا ولقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والجواب
انهما دلتا على تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز اجماعا فلا بد من
التأويل البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما يخصصه
خلافا لابي علي وابي الهذيل لانه يجوز في المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم
السامع في العقل ما يدل عليه عندهما فكذا ههنا وقد سمعوا اقتلوا المشركين
ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الفصل السادس في
الافعال وفيه مباحث الاول مذهبنا ان الانبياء معصومون عن الكفر والبدعة
خلافا للفضيلية وعن الكبائر خلافا للحشوية وعن الصغائر عمدا خلافا لجماعة
من المعتزلة وخطأ في التأويل خلافا للجبائي وسهوا خلافا للباقين وبالجملة
فالعصمة واجبة في كل زمان وقد بينا ذلك في علم الكلام فلا حاجة اليه البحث
الثاني في وجوب التأسي بالنبي ع الحق ذلك خلافا لقوم لنا قوله تعالى فاتبعوه
لقد كان لكم اسوة حسنة وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
اذا عرفت هذا فمعنى التأسي انه ع اذا فعل فعلا على وجه الوجوب يجب علينا
ان نفعله على وجه الوجوب وان تنفل به كنا متعبدين بالتنفل وان فعل على
وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله هذا اذا علم
وجه الفعل واما اذا لم يعلم فقال ابن سريج انه للوجوب في حقنا وقال

في رسول الله

الشافعي انه للندب وقال مالك للاباحة واكثر المعتزلة على الوقف وهو الاقرب لان عصمته تنفي
القبح عنه والوجوب والندب زائدان فالمشترك هو الجواز البحث الثالث في الترجيح
بين القول والفعل اذا ورد خطاب متناول للامة خاصة ثم فعل النبي ع فعلا ينافيه
وجب المصير الى القول وان كان متناولا له ولهم وله تراخي فعله صار منسوخا عنه
وان كان الفعل متقدما ووجب التأسي فان كان القول متناولا للامة خاصة كان
مخصصا له عن ذلك العموم وان تناول امته خاصة كان حكم الفعل مختصا به ولئن كان
متناولا للناس له كان حكم الفعل منسوخا عنه وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما قدم
القول لانه اقوى دلالة من الفعل البحث الرابع الحق انه ع لم يكن متعبدا بشرع
من قبله قبل النبوة ولا بعدها والا لاشتهر ولافتخر به اهل تلك الملة ولوجب مراجعة
من تقدمه لو كان متعبدا بعد النبوة ولعلم معاذا عند سؤاله الفصل السابع
في النسخ وفيه مباحث الاول في تعريفه النسخ في اللغة النقل والتحويل وقيل الابطال
وفي عرف الفقهاء رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على
وجه لولاه لكان ثابتا واختلفوا فقال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطابه
تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لبقي وقال ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة
الحكم بمعنى ان الخطاب انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر
البحث الثاني في جوازه ذهب اكثر المسلمين على ذلك وخالف فيه ابو مسلم الاصفهاني
وجماعة من اليهود لنا ان الاحكام منوطة بالمصالح ولا امتناع في كون الفعل
مثلا مصلحة في وقت ومفسدة في آخر فلو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة

فيجب رفعه في وقت كونه مفسدة وهو المطلوب ولقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها ولان النسخ وقع في شرع اليهود كتحريم كثير من الحيوانات على
لسان موسى ع مع اباحة الجميع عدا الدم على لسان نوح ع وغير ذلك من الاحكام
واحتجاج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا ضعيف لان التأبيد يطلق
على الزمان الطويل كقوله تعالى في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق
فان ابى تثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق
في تلك السنة وايضا تواتر اليهود انقطع لان بخت نصر افناهم الا من شذ اذا عرفت
هذا فالنسخ قد وقع في القرآن كما في القبلة والاعتداد للوفاة وثبات واحد للعشرة
ووجوب تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه يريد به لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله لا ما توهمه
ابو مسلم من نفي النسخ البحث الثالث في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله ذهبت المعتزلة الى
بطلانه لاستحالة كون الشيء حسنا وقبيحا في وقت واحد والامر بالقبيح والنهي عن الحسن
فذلك الفعل في ذلك الوقت لئن كان حسنا استحال النهي عنه ولئن كان قبيحا استحال الامر به
والاشعرية ذهبوا الى جوازه لانه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده لقوله تعالى اني ارى في المنام
اني اذبحك ثم نسخ عنه بالفدية وهذا عندي اقوى من حجة المعتزلة لان الحسن
والقبيح كما يوصف الفعل بهما فكذا يلحقان الامر فجاز لئن يكون الشيء حسنا الا ان
الامر به يشتمل على نوع مفسدة فيلحقه النسخ باعتبار لحوق القبح الامر لا المأمور به
البحث الرابع يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كالصدقة امام المناجاة والى ما هو اثقل

امامه

ونسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه كقوله عمرت نوحا الف
سنة ثم يقول عمرته الف سنة الا خمسين عاما ونسخ الامر المقيد بالتأبيد لانه شرطه ونسخ
المتواتر من السنة بمثله وبخبر الواحد عقلا غير واقع ونسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر
ونسخ الكتاب بمثله خلافا للشافعي كالقبلة والعدة ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة
كالحبس في البيوت خلافا للشافعي اما الاجماع فلا ينسخ لان شرط انعقاده وفاة
الرسول ع ولا ينسخ به لان وقوعه على خلاف النص خطأ البحث الخامس لا خلاف
في ان زيادة عبادة على العبادات ليس بنسخ للعبادات وزيادة غيرها نسخ عند ابي حنيفة
خلافا للشافعي والحق ما قاله ابو الحسين وهو ان الزيادة لا شك انها تقتضي زوال
امر واقله عدمها فان كان الزائل حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك
الازالة نسخا والا فلا فزيادة التغريب تزيل عدمه وهو حكم عقلي مستند الى البراءة
الاصلية لان ايجاب الحد لا اشعار فيه بنفي الزائد ولا اثباته اما زيادة ركعة
على الصبح فانها ترفع وجوب التشهد عقيب الركعتين فكان نسخا لهذا الحكم لا الركعتين
لان النسخ لا يرد على الافعال ولا الوجوبهما ولا الاجزائهما لانهما كانتا مجزيتين
والآن انما لم تجزيا لوجوب الثالثة ووجوب الثالثة انما يرفع نفي وجوبها ونفي
وجوبها عقلي واما نقصان جزء العبادة فالحق انه ليس نسخا للعبادة لان
المقتضي للجزئين ثابت وخروج احدهما لا يقتضي خروج الآخر وكذا شرطها نعم
انه نسخ للجزء والشرط الفصل الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول
اجماع امة محمد ع حق اما على قولنا فظاهر لانا نوجب المعصوم في كل زمان

وهو سبيل الامة فالحجة في قوله واما المخالف فلقوله تع ومن يشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين تقتضي وجوب اتباع سبيلهم ولقوله تع
وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ولقوله تع كنتم خير امة اخرجت
للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي امرهم بكل معروف و
نهيهم عن كل منكر ولقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة البحث الثاني لا يجوز
احداث قول ثالث ان لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد قيل له المال وقيل يقاسمه
الاخ فحرمانه باطل وان لم يستلزم بطلان الاجماع جاز لعدم المانع ولو لم يفصل
الامة بين المسئلتين فان نصوا على عدمه امتنع الفصل وكذا ان علم اتحاد طريقة
الحكم في المسئلتين كالعمة والخالة علة ارثهما كونهما من ذوي الارحام فمن ورث
احديهما ورث الاخرى ومن منع احديهما منع الاخرى وان لم يكن كذلك جاز البحث
الثالث يجوز اتفاق الامة بعد الخلاف واذا اجمع اهل الثاني على احد قولي
العصر الاول انعقد الاجماع ولو اجمع اهل العصر على حكم بعد اختلافهم على قولين
انعقد ايضا وانقراض العصر غير معتبر لتناول ادلة الاجماع مع عدم الانقراض
ولو قال بعض اهل العصر قولا وسكت الحاضرون الحق انه ليس بالاجماع لاحتمال
السكوت غير الرضا ولو قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد له مخالف لم يكن اجماعا
واجماع اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لانهم بعض المؤمنين اما اجماع العترة
حجة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي

البحث الرابع

البحث الرابع لا يجوز الاجماع الا عن دليل والا لزم الخطا على كل الامة وهل
يعتبر قول العوام في الاجماع الحق عدمه لان قول العامي لا دليل فيكون خطاء فيده
فلو كان قول العالم خطا لزم اجتماع الامة على الخطا ولا عبرة بقول الفقيه في
مسائل الكلام ولا بالمتكلم في مسائل الفقه ولا بقول الحافظ للمسائل والاحكام
اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد فيه لانهم كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه
ويعتبر الاصولي في الاحكام اذا كان متمكنا من الاجتهاد فيها وان لم يكن حافظا لها
واجماع غير الصحابة حجة لتناول الادلة له ولا يجوز وقوع الخطا من
احد شطري الامة في مسئلة ومن الشطر الآخر في اخرى لاستلزامه تخطية كل الامة
الفصل التاسع في الاخبار وفيه مباحث الاول ماهية الخبر معلومة بالضرورة فان
عرض اشتباه تميز بما يحتمل الصدق والكذب ولا يخلو عنهما وهو لا يكون مقطوعا إمامه
بكونه صدقا او بكونه كذبا او يجوز فيه الامران والاول سبعة المتواتر وما علم
وجود مخبره اما بالضرورة او بالاستدلال وخبر الله تع وخبر رسوله عم وخبر الامام عم
عندنا وخبر كل الامة والخبر المعتضد بالقرائن الثاني الخبر الذي ينافي مخبره
وجود ما علم بالضرورة او الاستدلال البحث الثاني في افادة التواتر العلم
الحق ان خبر المتواتر يفيد العلم الضروري خلافا للسيد المرتضى حيث وقف
ولابي الحسين حيث قال انه نظري لان جزمنا بوقوع الحوادث العظام كوجود
محمد ص ولحصول البلدان الكبار لا يقصر عن العلم بان الكل اعظم من الجزء وغيره
من الاوليات وهو حاصل للعوام ومن لم يمارس الاستدلال فلا يقبل التشكيك

البحث الثالث في شرائط التواتر منها ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة
تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد ينافيه موجب
الخبر وان يكون المخبرون مضطرين الى ما اخبروا عنه لاستنادهم الى الحس وشرط
قوم العدد واختلفوا فقال قوم اثنا عشر وقال ابو الهذيل عشرون وقيل اربعون
وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضعة عشر والكل ضعيف بل المرجع فيه الى حصول
اليقين وعدمه فان حصل فهو متواتر والا فلا البحث الرابع خبر الله تع صدق
وهو ظاهر على قولنا لانه غني عن الكذب حكيم في افعاله عالم بكل معلوم فاستحال
وقوع الكذب منه ولان الرسول عم اخبر بصدقه ولا دور هنا وخبر النبي صدق
لدلالة المعجزة عليه وخبر الامام صدق لانه معصوم وخبر كل الامة صدق لما بينا
ان الاجماع حجة البحث الخامس خبر الواحد هو ما يفيد الظن وان تعدد المخبر
وهو حجة في الشرع خلافا للسيد المرتضى ولجماعة لنا قوله تع فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون اوجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم واورد ابو الحسين اعتراضا
لازما وهو دلالته على قبول الفتوى لا الخبر وايضا قوله تع ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجب التبين عند اخبار الفاسق فاذا اخبر العدل لم يخل التثبت في
اما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو
باطل او يتوقف فينتفي فائدة الوصف بالكلية وايضا فان خبر الواحد مقبول
في الفتوى والشهادات مع انتفاء العلم وايضا فانه خبر يتضمن دفع ضرر مظنون

فيكون

فيكون واجبا ولان جماعة من الصحابة عملوا باخبار الآحاد ولم ينكر عليهم احد
فكان اجماعا البحث السادس في شرائطه يشترط كون الراوي عاقلا بالغا
مسلما عدلا ضابطا فلا يقبل رواية الصبي لانه ان لم يكن مميزا لم يحصل الظن
بقوله وان كان مميزا علم نفي الحرج عنه مع الكذب فلا يمتنع منه ويقبل روايته
لو كان صبيا وقت التحمل بالغا وقت الاداء والكافر لا يقبل روايته سواء كان
مذهبه جواز الكذب او لا لانه فاسق والفاسق مردود الرواية ولا يقبل رواية
للآية ولا يقبل رواية المجهول حاله خلافا لابي حنيفة لان عدم الفسق شرط في الرواية
وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط البحث السابع فيما ظن انه شرط
وليس كذلك الصحيح ان الواحد اذا كان عدلا قبلت روايته سواء عضده ظاهر
او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او رواية عدل آخر خلافا للجبائي لان الصحابة رجعوا
الى اخبار العدل وان كان واحدا ولان الادلة متناوله ولا يشترط كون الراوي فقيها لما تقدم ص
خلافا لابي حنيفة فيما خالف القياس من الادلة العامة ولقوله عم نضر الله امرأ سمع
مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط عدم
مخالفة الراوي للاحتمال صيرورة الراوي الى ما توهمه دليلا وليس بدليل ولا يوجب
عدم اشتراط نقل اللفظ مع الاتيان بالمعنى كملا لان الصحابة لم ينقلوا الالفاظ كما هي
لانهم لم يكتبوها ولا كرروا عليها مع تطاول الازمنة البحث الثامن في الاخبار
المردودة خبر الواحد اذا اقتضى علما ولم يوجد في الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب
رده لانه اقتضى التكليف بالعلم ولا يفيده فيلزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل

وجب قبوله وان عمّت به البلوى خلافا للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة رجعوا
في احكام الرعاف والقئ والقهقهة في الصلوة الى الآحاد مع عموم البلوى فيها
والمرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة لان عدالة الاصل
مجهولة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط واذا جزم راوي الاصل بكذب
رواية الفرع عنه لم يقبل رواية الفرع وان توقف قبل قول الفرع لعدم التنافي
البحث التاسع في الجرح والتعديل في الشهادة العدد شرط في الجرح والتعديل
في الشهادة دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل ولا بد من ذكر سبب الجرح
دون التعديل ومع التعارض يقدم الجارح الا اذا نفى المعدل ما اثبته الجارح
قطعا فيتعارضان واذا حكم بشهادته او عمل بروايته او قال هو عدل لاني عرفت منه
كذا او اطلق مع عرفانه فهو تزكية ولو روى عنه لم يكن تزكية الا ان يكون عادته
عدم الرواية عن غير العدل وليس ترك الحكم بالشهادة جرحا الفصل العاشر
في القياس وفيه مباحث الاول في تعريفه القياس عبارة عن حمل الشئ على غيره
في اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما في علة الحكم واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه
والفرع وهو المقيس والعلة وهي المعنى المشترك والحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع
البحث الثاني في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك والذي نذهب اليه انه
ليس بحجة لوجوه احدها قوله تع لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ولن تقولوا
على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله
الثاني قوله ع تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس

فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقوله ع ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
الثالث اجماع الصحابة عليه روي عن علي ع انه قال ع من اراد ان يتقحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برأيه وقال ع لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله
برأيي وقال عمر واياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا ولم يزل اهل البيت ع ينكرون اهل
العمل بالقياس ويذمون العامل به واجماع العترة حجة الرابع ان العمل بالقياس
يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة والاختلاف منهي عنه الخامس
مبنى شرعنا على تساوي المختلفات في الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك
يمنع من القياس قطعا البحث الثالث الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا
كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التأفيف وذلك ليس من باب القياس لان شرط هذا
كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم
البحث الرابع الاقرب عندي ان الحكم المنصوص على علته متعد الى كل ما علم ثبوت تلك
العلة بالنص لا بالقياس لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يتنزل منزلة قوله حرمت
كل مسكر لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة فيلزم وجود المعلول معه اين تحقق والا
لم يكن علة وان كانت العلة انما هي الاسكار والمقيد بالخمرية لم يكن ما فرضناه علة
بل جزء العلة هذا خلف والنص على العلة قد يكون صريحا كقوله لعلة كذا او لاجل كذا

جمع جرثومة وهي الاصل

او بسبب كذا وقد يكون ظاهرا كقوله لكذا او بكذا او يأتي بحرف ان كقوله انها من الطوافين
عليكم او بالباء كقوله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
البحث الخامس اعلم انا لما جوزنا تعدية الحكم بالعلة المنصوصة وجب علينا
البحث عن العلة المستنبطة وبيان امتناع تعدية الحكم بها كما يقوله اصحاب القياس
واعلم ان الطرق التي يثبت القائسون التعليل بها ستة ونحن نبين في كل واحد
منها انه لا يصلح للاستدلال على علية الوصف الاول المناسبة وعرفوا المناسب
بانه الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو غير دال على العلية اما اولا فلما بينا
ان شرعنا مبني على الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات فلا ضابط في الحكم
سوى النص واما ثانيا فلان الوصف المناسب قد يقترن مع الحكم وضده واما
ثالثا فلان الحكم لا يجوز من الحكيم استناده الى الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة
ومثل ذلك لا يجوز من الحكيم رد الاحكام اليها ولا الى الوصف لانه ان لم يشتمل على
الحكمة لم يصلح للتعليل وان اشتمل كانت الحكمة علة العلة وقد بينا بطلانه الثاني
المؤثر وعرفوه بانه الوصف المؤثر في جنس الحكم في الاصول دون وصف آخر فيكون
اولى بالتعليل من الوصف الآخر مثال ذلك البلوغ المؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر
في رفع الحجر عن النكاح دون الثيبوبة لانها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع
الحجر وكقولهم الاخ من الابوين مقدم على الاخ من الاب في الميراث فيكون مقدما في
ولاية النكاح ويعللون تقديمه في النكاح بسبب تقديمه في الارث بالمناسبة وهو
راجع في الحقيقة الى الوصف المناسب وابطاله يقتضي ابطال هذا الثالث الشبه

والطوافات

وهو الوصف المستلزم للتناسب وليس فيه مناسبة وهو غير دال على العلية ايضا لان
التناسب اقوى منه وقد ابطلناه ولان الصحابة لم يعملوا بالوصف الشبهي فيكون
مردودا الرابع الدوران غير دال على العلية سواء كان في صورة واحدة او في صورتين
لتحققه فيما ليس بعلة فان المعلول دائر مع العلة وبالعكس وليس المعلول علة
وجزء العلة المساوي دائر مع المعلول وليس بعلة وكذا الشرط المساوي
واحد المعلولين دائر مع صاحبه ولا علية بينهما والجوهر والعرض متلازمان
وكذا المضافان والحركة والزمان مع انتفاء العلية في ذلك الى غير ذلك من الامثلة
التي لا تحصى كثرة الخامس طريقة السبر والتقسيم بان يقال لا بد للحكم من علة والوصف
الفلاني لا يصلح لذلك وكذلك الوصف الفلاني فبقي الثالث وهو غير دال على
العلية ايضا اما اولا فللمنع من تعليل كل حكم واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما ثالثا فمن ابطال التعليل باحد الاوصاف
المذكورة واما رابعا فلجواز التعليل بمجموع الوصفين من هذه او ثلثة واما خامسا
فلجواز انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما صالح للعلية دون الثاني الخامس
السادس الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم له لا يتخلف
الحكم عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ولا يدل على التعليل لان الاطراد
انما يتم ان لو كان الوصف لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا يتوقف على وجود الحكم في
الفرع فلو اثبت وجود الحكم في الفرع بكون الوصف علة وثبت عليته بالاطراد لزم الدور
وايضا فان الطرد يوجد من دون العلية كالحد مع المحدود والجوهر مع العرض ولان فيه

ذكره
فللمنع من
س

مبادي الوصول

هذا الباب يفضي الى الهذيان كما تقول في ان ازالة النجاسة بالخل مائع لا يبقى القطرة على
جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن **الفصل الحادي عشر** في الترجيح
وفيه مباحث **الاول** لا يتعارض دليلان قطعيان وهل يتعارض الظنيان جوّزه
قوم لامكان ان يخبرنا اثنان عدلان بحكمين متنافيين ولا يترجح احدهما على الآخر ومنع
منه آخرون لانه لو تعارض دليلان على كون الفعل مباحا او محظورا فان لم يعمل
بهما او عمل بهما لزم المحال وان عمل باحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح
او لا على التعيين وهو باطل لانا اذا خيّرنا بين الفعل والترك فقد سوّغنا له الترك
فيكون ذلك ترجيحا لدليل الاباحة وقد تقدم بطلانه والاول عندي اقوى والجواب
عن الثاني ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال له ان اخذت بدليل الاباحة فقد
ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمته عليك كمن عليه درهمان فقال له
صاحبهما فقد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل واتيت بالدرهمين
قبلتهما عن الدين فان من عليه الدين مخيّر ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين
عن الوجوب وكذا نقول في المسافر اذا حضر في احد الاماكن الاربعة التي يستحب
فيها التمام فانه مكلف بركعتين لمن شاء الترخص وباربع وجوبا ان لم يرده اذا
عرفت هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع
للمفتي كان له ان يخيّر المستفتي وان وقع للحاكم كان حكمه العمل باحدهما ويتعيّن
عليه التعيين **البحث الثاني** اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقيل بالتخيير او
التوقف لنا انه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول ولان الاجماع

من

من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض ومن الرجحان كثرة الادلة كترجيح
احد القولين على الآخر بكثرة الرواة لان الظن اقوى لان تطرق تعمد الكذب الى
الجماعة ابعد من الواحد وايضا فان مخالفة الدليل على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين
اشد محذورا من مخالفة دليل واحد واذا امكن العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين
من وجه دون وجه كان اولى من ابطال احدهما بالكلية **البحث الثالث** في حكم الادلة
المتعارضة اذا تعارض دليلان فان كانا عامّين او خاصّين وكانا معلومين كان
المتأخر ناسخا ان قبل المدلول النسخ والا تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما وكذا
لو لم يعلم التاريخ ولو كانا مظنونين كان المتأخر ناسخا ولو تقارنا او لم يعلم
التاريخ وجب الترجيح فان تساويا وجب التخيير وان كان احدهما معلوما دون
الآخر فان كان المعلوم متأخرا كان ناسخا والا تعيّن العمل بالمعلوم وان كان
احدهما اعم من الآخر مطلقا وكانا معلومين او مظنونين كان الخاص المتأخر ناسخا
للعام المتقدم والعام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعند
الشافعية يبنى العام على الخاص ولو وردا معا خص العام بالخاص اجماعا
وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا قدّم المعلوم الا اذا اقترنا وكان المظنون
هو الخاص فانه يخصص العام عند جماعة وقد تقدم **البحث الرابع** في ترجيح
الاخبار الخبر الذي رواته اكثر او اعلى اسنادا او كان رواته اعلم او ازكى
او اشد او اشهر كان ارجح والفقيه ارجح من غيره والافقه ارجح والعالم
بالعربية ارجح والاعلم بها ارجح من العالم وصاحب الواقعة ارجح والاكثر

مجالسة العلماء ارجح من العالم والمعلوم عدالته بالاختبار ارجح من المزكّى
والمزكّى بالاعلم اولى والاشد ضبطا ارجح والجازم ارجح من الظان والمشاهد
بالرياسة ارجح من غيره والمتحمل وقت البلوغ ارجح وذاكر السبب اولى وراوي
اللفظ ارجح من راوي المعنى والمعتضد بحديث غيره ارجح والمدني ارجح من المكي
لقلة المكي بعد المدني والوارد بعد ظهور الشوكة ارجح وذو السبب اولى والفصيح
اولى من الركيك ولا يرجح الافصح على الفصيح والخاص متقدم والدال بالوضع الشرعي
او العرفي اولى من اللغوي والحقيقة اولى من المجاز والدال بوجهين اولى من الدال
بوجه واحد والمعلّل اولى والمؤكد اولى وما فيه تهديد اولى والناقل عن حكم
الاصل راجح على المقرِّر وقيل بالعكس والمشتمل على الحظر راجح عند الكرخي على المشتمل
على الاباحة ومتساويان عند ابي هاشم والمثبت للطلاق والعتاق مقدم على النافي
عند الكرخي لموافقة الاصل ومتساويان عند آخرين والنافي للحد راجح على المثبت
والذي عمل به بعض العلماء ارجح من الذي تركه اذا كان تركه بحيث لا يخفى عليه
الفصل الثاني عشر في الاجتهاد وتوابعه وفيه مباحث **الاول** الاجتهاد
استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية والفرعية على وجه لا زيادة فيه
ولا يصح في حق النبي ع وبه قال الجبائيان لقوله تع وما ينطق عن الهوى ولان الاجتهاد
انما يفيد الظن وهو ع قادر على تلقيه من الوحي ولانه ع كان يتوقف في كثير من
الاحكام حتى يرد الوحي ولو ساغ له الاجتهاد لصار اليه لانه اكثر ثوابا ولانه
لو جاز له لجاز لجبرئيل ع وذلك يسد باب الجزم لان الشرع الذي جاء به محمد ع

من الله

من الله تع ولان الاجتهاد قد يخطئ ويصيب فلا يجوز تعبده ع به لانه يوقع التهمة لقوله
وكذلك لا يجوز لاحد من الائمة ع الاجتهاد عندنا لانهم معصومون وانما اخذوا الاحكام
بتعليم الرسول ع او بالالهام من الله واما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الاحكام
من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الادلة المتعارضة اما باخذ الحكم من القياس
والاستحسان فلا **البحث الثاني** في شرائط المجتهد وضابطها شيء واحد وهو ان يكون
المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه المكنة انما تحصل
بان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تع وعصمة الرسول ع ليحصل له
الوثوق بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرّد وغير ظاهره مع القرينة وعالما بتجرد
اللفظ او عدم تجرده ليأمن التخصيص والنسخ وبشرائط المتواتر والآحاد و
بجهات الترجيح عند تعارض الادلة وهذا انما يحصل بمعرفة الكتاب لا بجميعه بل بما
يتعلق بالاحكام وهي خمسمائة آية ومعرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام ولا يجب
ان يكون حافظا لذلك بل يكون عالما بمواقع الآيات حتى يطلب منها الآية المحتاج
اليها وعنده اصل صحيح يشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام وان يكون عالما
بالاجماع لئلا يفتي بما يخالفه وان يكون عارفا بالبراءة الاصلية ولا بد ان يكون
عالما بشرائط الحد والبرهان والنحو واللغة والتصريف ويعلم الناسخ والمنسوخ
واحوال الرجال اذا عرفت هذا فالحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد لشخص في علم
دون آخر بل في مسألة دون اخرى وانما يقع الاجتهاد في الاحكام الشرعية اذا
خلت عن دليل قطعي **البحث الثالث** في تصويب المجتهد والحق ان المصيب واحد

وان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا والمخطي بعد
الاجتهاد غير مأثوم لان كل واحد من المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارته كان
احد هذين الاعتقادين خطأ لان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة اولا وايما
كان لزم الخطأ فيكون الخطأ منهيا عنه وايضا القول بغير طريق باطل بالاجماع فذلك
الطريق ان خلا عن المعارض تعين العمل به اجماعا وان كان له معارض فان
كان احدهما راجحا تعين العمل بالراجح اجماعا والا كان الحكم اما التخيير واما
التساقط وعلى التقديرين فالحكم متعين وكان تاركه مخطئا **البحث الرابع**
في تغيير الاجتهاد المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ثم تغير اجتهاده وجب الرجوع
الى الاجتهاد الثاني ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده ثانيا واذا افتى غيره
عن اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فله الفتوى بالاول ان كان ذاكرا
للاجتهاد الاول ولو كان ناسيا لزمه الاجتهاد ثانيا على اشكال منشاؤه غلبة
الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم **البحث الخامس** في جواز التقليد
المسئلة اما ان تكون من باب الاصول او من باب الفروع فالاول لا يجوز التقليد فيه اجماعا
اذ يلزم من تقليد من اتفق اعتقاد النقيضين او الترجيح من غير مرجح فلا بد من
تقليد المصيب وهو يستلزم النظر فيه ولان النبي ع كان مأمورا بالعلم فيه
لقوله تع فاعلم انه لا اله الا هو فيكون واجبا علينا لقوله تع فاتبعوه والثاني
يجوز التقليد فيه خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز في الاجتهادية لنا
عدم انكار العلماء في جميع الاوقات على الاستفتاء ولان ذلك حرج ومشقة التكليف

العوام الاجتهاد في المسائل يقتضي اختلال نظام العالم واشتغال كل واحد منهم
بالنظر في المسائل عن امور معاشه ولقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
اوجب النفور على بعض الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل
واحد النفور **البحث السادس** في شرائط الاستفتاء الاتفاق على انه لا يجوز ان
يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق وعلى انه لا يجوز ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين ويجب عليه
الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع فان استويا تخير في استفتاء من شاء منهما وان
ترجح احدهما من كل وجه تعين العمل بالراجح وان ترجح كل منهما على صاحبه بصفة
فالاقوى الاخذ بقول الاعلم **البحث السابع** اذا افتى غير المجتهد بما يحكيه فان كان
يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع لا ينعقد مع خلافه
حيا وينعقد بعد موته ولو كان يحكي عن حي مجتهد فان سمعه مشافهة فالاقرب
جواز العمل به ايضا والا فلا **البحث الثامن** العالم لا يبلغ رتبة الاجتهاد اذا وقع
له واقعة فالاقرب جواز الاستفتاء والمجتهد الذي لم يغلب على ظنه حكم فقال
محمد بن الحسن يجوز للعالم الاعلم وقيل يجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد
فاته الوقت وهو جيد لانه مامور بالاجتهاد ولم يأت به وكان مأثوما وانما
سوغنا له التقليد مع ضيق الوقت للضرورة **البحث التاسع** في الاستصحاب الاقرب
انه حجة لان الباقي ببقائه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل فيكون
اولى به والا لافتقر ولاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه

ن ... عن المجتهد

الذي هو

وان وجده مكتوبا فالاقرب جواز العمل به ايضا والا فلا

وكان موثوقا به

تقليده

الوجود

هل طرأ ما يزيله ام لا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا القول بالاستصحاب
لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس
في ان النافي هل عليه دليل ام لا فقال قوم لا دليل عليه فان ارادوا به ان العلم
بذلك العدم الاصلي يوجب ظن بقائه في المستقبل فهو حق وان ارادوا غيره فهو
باطل لان العلم او الظن بالنفي لا بد له من دليل ولكن هذا آخر ما ذكرناه من هذه
المقدمة والحمد لله رب العالمين على بلوغ ما قصدناه ووصول ما اردناه والصلوة
على اشرف الانبياء محمد المصطفى وعترته
الانجباء وقد اتفق الفراغ من
انتساخه عصر يوم الخميس
الثاني من شهر صفر ختم
بالخير والظفر حجة
ثمان وثلثين
ومايتين
م

بسـم الله الرحمن الرحيم عونك يا لطيف

الحمد لله المتقدس عن نيل الاوهام والخواطر المنزه عن ادراك الحواس والنواظر
المتعالي عن مشاكلة الاعراض والجواهر البرئ عن الاشباه والنظائر القديم الابدي
فلا اول له ولا آخر العالم بمستودعات السرائر ومكنونات الضمائر احمده على نعمه
الغوامر واشكره على جميع الامور الواردة منها والصادر وصلى الله على سيد الاوائل والاواخر
محمد المصطفى وآله الانجم الزواهر اما بعد فان جماعة من الاعيان امدهم الله بالتوفيق
والاحسان لما وقفوا على كتاب مبادي الوصول الى علم الاصول من تصانيف والدي
الامام العلامة افضل العلماء واعلم الفضلاء المبرز في سائر العلوم فلا يفقوه فاقد وان
نقص السواد ولا يلحقه السابق في ميدان الفضل فلا يلحقه لاحق وان ركض الجواد
جمال الملة والدين حسن بن المطهر ادام الله افاضته على كافة العالمين بمحمد وآله الطاهرين
فوجدوه قد اشتمل على جميع قواعد هذا الفن مع ايجاز واختصار وحذف التطويل والاكثار
سالوني ان اشرحه شرحا شافيا واوضحه ايضاحا كافيا فاجبتهم الى ذلك مستعينا بالله
ومتوكلا عليه وهو حسبي ونعم الوكيل وقد سميته نهاية المأمول في شرح مبادي الوصول
قال مد ظله الحمد لله المتفرد بالازلية والدوام المتوحد بالجلال والاكرام المتفضل
بسوابغ الانعام المتقدس عن مشابهة الاعراض والاجسام وصلى الله على سيد الانام
محمد المصطفى وعترته الامجاد الكرام صلوة تتعاقب عليهم تعاقب الليالي والايام
اما بعد فهذا كتاب مبادي الوصول الى علم الاصول قد اشتمل من علم اصول الفقه على اللب
منه واحتوى على ما لا يستغنى عنه نرجو بوضعه التقرب الى الله تع هو حسبنا ونعم الوكيل

ورتبته على فصول الفصل الاول في اللغات وفيه مباحث الاول في احكام كلية ذهب
جماعة الى ان اللغات توقيفية لقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها وقوله تع ومن آياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والمراد به اللغات وقال ابو هاشم انها اصطلاحية
لقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اقول هذا العلم يبحث فيه عن طرق
الفقه واكثرها الفاظ فاحتاج الى البحث عن احكام اللغات الكلية وهي الاحكام اللاحقة
لماهية اللغات من حيث هي هي لا الاحكام الخاصة كتخصيص الاسماء بالمسميات اذا عرفت
هذا فدلالة اللفظ على معناه هل هي ذاتية ام بالوضع فذهب عباد الى الاول وغلطه
المحققون واختاروا الثاني ثم اختلفوا في الواضع فذهب جماعة الى انه الله تع وهو
معنى التوقيف لان كل الالفاظ اسماء لاشتراكها في معنى الاسم وهو السمة او السمو وكل
الاسماء توقيفية لقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها ولقوله تع واختلاف السنتكم وليس المراد
الجارحة لاتفاقها فيكون اللغات وقال ابو هاشم انها اصطلاحية لقوله تع وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فاللسان متقدم على الرسول ولو كانت توقيفية لتاخر قال
ولا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي الالفاظ بل الواجب وضع اللفظ
لما تكثر الحاجة الى التعبير عنه اقول لا يجب ان يوضع لكل معنى لفظ لان الالفاظ متناهية
لتناهي مادتها وهي الحروف وصورتها وهو التركيب لاستدعاء كل تركيب زمانا فلو كانت
التركيبات غير متناهية لكانت الازمنة غير متناهية وهو مح والمعاني غير متناهية فلو وضع
لكل معنى لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ او تناهي المعاني وكلاهما محالان بالفرض بل يجب
الوضع لكل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف

قال والعلم باللغة واجب لوجوب معرفة الشرع المتوقف عليها اقول يجب معرفة اللغة
على الكفاية لان الشرع من القرآن والسنة او ما يرجع اليهما كالقياس عند القائلين به وهما
لغويان فتتوقف على معرفة اللغة ومعرفته واجبة على الكفاية فكذا ما يتوقف عليه قال
الكلام عند المعتزلة هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت
عن قادر واحد ويطلق على الجملة المفيدة اقول اختلف الناس في الكلام فذهب الاشاعرة
الى انه مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين الاصوات المقطعة المسموعة والمعتزلة نفوا
الاول وعرفوه بانه المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت عن
قادر واحد فالمنتظم جنس وتقييده بالحروف ليخرج المنتظم من غيرها وقيد المسموعة ليخرج
المكتوبة والمتخيلة لان المنتظم منها لا يسمى كلاما وقيد المتميزة يخرج اصوات كثير من الطيور
وفيه نظر فان الحروف هي الاصوات المعتمدة على المخارج وهي منتفية في غير الانسان اللهم
الا ان يعني بالحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا
في المسموع كما قال الرئيس وقيد المتواضع عليها اخرج المهمل نفسه وكثيرا من الحروف العجمية بالنسبة
الى العربية او تركيبه كديز وقيد الصدور عن واحد يخرج به الصادر عن قادرين وازيد فانه
لا يسمى مجموعها كلاما لا يقال ينتقض عكسه بق وع لانا نقول هذا كان مركبا في الاصل فان
اصله قي وعي لانه يرجع في التثنية والمراد بالمنتظم اما ظاهرا او في الاصل ثم حذف لعارض
وحد النحاة بانه الجملة المفيدة قال البحث الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه احدها
ان اللفظ ان دل على الزمان المعين بصيغته فهو الفعل والا فهو الاسم ان استقل بالدلالة والا
فهو الحرف اقول للفظ عبارات تلحقه فيحصل له اقسام متعددة بتوسطها ومن جملتها

اعتبار دلالته على معناه فنقول اما ان يدل على الزمان المعين بصيغته اولا والاول هو الفعل
وقيد المعين يخرج الصبوح والغبوق والمتقدم والمتاخر وقيد الصيغة يخرج اليوم والامس
والآن وشبهها والثاني ان استقل بالدلالة على معناه فهو الاسم والا فهو الحرف والمراد
بالاستقلال اما ظاهرا او في الاصل والا لخرج كثير من الاسماء عنه وقدم الفعل لان فصله
وجودي والاسم على الحرف لان احد فصليه وجودي وهو الاستقلال بخلاف الحرف والمراد
من قولنا الحرف لا يستقل بالدلالة العدول لا السلب ولهذه الفائدة ادخل المصنف حرف السلب
على المحمول لا الموضوع قال الثاني اللفظ اما مفرد او مركب والاول ما لا يدل جزؤه على جزء
معناه حين هو جزؤه والثاني ما يدل اقول هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالة اجزائه وعدمها
وتقريره ان نقول اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه او يدل والاول المفرد
كزيد وقولنا حين هو جزؤه لئلا ينتقض بالمفرد الذي يدل جزؤه على جزء المعنى لا من حيث انه
جزؤه بل باعتبار آخر كعبد الله اذا جعل علما والثاني المركب كرامي الحجارة قال الثالث اللفظ
والمعنى ان اتحدا فان منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو العلم والمضمر والا فهو المتواطئ
ان تساوت افراده فيه والمشكك ان اختلفت وان تكثرا فهي الالفاظ المتباينة وان تكثر اللفظ
خاصة فهي المترادفة وان تكثر المعنى خاصة فان كان قد وضع اولا لمعنى ثم استعمل في الثاني
فهو المرتجل ان نقل لا لمناسبة وان نقل لمناسبة فهو المنقول اللغوي او العرفي او الشرعي
ان غلب المنقول اليه والا فهو حقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز بالنسبة الى الثاني وان وضع
لهما معا فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما اقول هذا تقسيم
اللفظ باعتبار عروض الوحدة والكثرة له ولمعناه وتقريره ان نقول اللفظ والمعنى اما ان يتحدا

او يتكثرا او يتحد اللفظ دون المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة آ ان يتحدا معا فان منع نفس
تصور المعنى من وقوع الشركة فيه فهو العلم كزيد المشار اليه والمضمر كهو وليس مطلق المضمر
متشخصا بل العائد الى شخص وانما قيد بنفس التصور لان الذى يمتنع فيه الشركة لا لنفس التصور
بل لخارج يكون كليا لا علما وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو المتواطى ان تساوت
افراده كالانسان بالنسبة الى افراده ويسمى متواطيا لتوافق افراده فيه والا فهو المشكك كان
اختلفت افراده بالاقدمية او الاشدية او الاولوية ومقابلاتها كالوجود للعلة المتقدمة
على وجود المعلول والبياض الذى فى الثلج اشد منه فى العاج والوحدة التى هى اولى فيما لا ينقسم
من كل وجه منها فى المنقسم من بعض الوجوه ويسمى مشككا لتشكك الناظر فيه هل هو متواطى او
مشترك الوجود للاتحاد والاختلاف فيه ب ان يتكثرا معا وهو الالفاظ المتباينة سواء كانت
المعانى متضادة كالسواد والبياض او كان بعضها صفة للبعض كالسيف والصارم
او صفة للصفة كالانسان والفصيح والمراد بقوله تكثرا ان يكون تكثر الالفاظ بواسطة تكثر
المعانى ليخرج مثل الانسان والفرس اذا فرضنا وضعهما لكل من الانسان والفرس بانفراده
فانه من المترادفة ج ان يتكثر اللفظ خاصة وهى الالفاظ المترادفة د ان يتكثر المعنى خاصة
فاما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى غيره او وضع لهما دفعة واحدة والاول ان كان
النقل لا لمناسبة فهو المرتجل كجعفر الموضوع اولا للنهر الصغيرة ثم نقل الى الشخص لا لمناسبة
والا فان غلب استعماله فى الثانى فهو المنقول اما اللغوى كالدابة او العرفى كالقارورة
او الشرعى كالصلوة وان لم يغلب فهو حقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز بالنسبة الى الثانى
كالاسد والثانى المشترك بالنسبة اليهما معا لان الاشتراك نسبة واضافة لا يتحقق الا بالنسبة

الى المعنيين والمجمل بالنسبة الى كل واحد لان المجمل هو الذى لم يتضح دلالته وهو بالنسبة الى كل
واحد كذلك قال الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير ما فهم منه فهو النص وان احتمل فان
تساويا فالمجمل والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول اقول هذا تقسيم اللفظ باعتبار قوة
دلالته وضعفها وتقريره ان اللفظ اما ان لا يحتمل غير ما فهم منه او يحتمل والاول النص كآية التوحيد
والثانى المجمل ان تساويا كالقرء والا فالراجح ظاهر بالنسبة الى حقيقة الراجح على مجازه والمرجوح
مأول كالمجاز المرجوح بالنسبة الى الحقيقة قال والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين
المجمل والمأول هو المتشابه اقول قد ظهر ان النص والظاهر يشتركان فى مطلق الرجحان
فهذا المشترك يسمى المحكم وظهر ايضا ان المجمل والمأول يشتركان فى عدم الرجحان فهذا المشترك
يسمى المتشابه فالمحكم يطلق على النص والظاهر بالتواطؤ وكذلك يطلق المتشابه على المجمل والمأول
قال الخامس الاسم ان دل على الذات فهو اسم العين والا فهو المشتق اقول هذا تقسيم اللفظ
باعتبار الدلالة على الذات او الصفة وتقريره ان نقول اللفظ اما ان يدل على الذات او على موصوفية
الذات بامر ما والاول اسم العين كزيد وبياض والثانى المشتق كالابيض والمراد بالدلالة ههنا
دلالة المطابقة اذ المشتق يدل على الذات المطلقة بالتضمن فان الابيض شئ ما ذو بياض فهو
يدل على الشئ ذو البياض وهما ذاتان واعلم ان الاشتقاق هو اقتطاع فرع من اصل يدور
فى تصاريفه حروف ذلك الاصل لا صول قال ولا بد فى الاشتقاق من اتحاد بين اللفظين
وتناسب فى المعنى والتركيب اقول يشترط فى الاشتقاق اتحاد بين اللفظين بان يكون الحروف
الاصلية مشتركة بينهما والا لتباينا فلا يكون اشتقاق من هذا اولى من اشتقاقه من غيره وتناسب
فى المعنى اذ لو تباينا كان اللفظ مشتركا كالشاعر اذا اشتق من الشعر والشعور فانه مختلف بحسب

اختلافهما والتركيب بان يحفظ الجزء الصورى فيهما والا فلا اشتقاق كجبذ الدال على
جذب فانه ليس مشتق من الجذب بل من الجبذ وان تناسب فى المعنى قال ولا يشترط
بقاء المعنى فى صدقه اقول ذهب اكثر المحققين الى عدم اشتراط بقاء معنى المشتق منه
فى صدق المشتق لان معنى ضارب من صدر منه الضرب وهو اعم من ان يكون فى الماضى او الحاضر
لامكان تقسيمه اليهما قال البحث الثانى فى المشترك ذهب قوم الى امتناع المشترك وهو
خطأ لامكانه فى الحكمة ووجوده فى اللغة اقول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين
فما زاد وضعا اولا واحترزنا بالاول عن المنقول اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس فى
امكانه اولا وفى وقوعه ثانيا فذهب قوم الى امتناعه لانه منشأ المفاسد لاخلاله بالفهم
مع عدم القرينة وربما تعذر الاستفهام واداؤه الى العبث معها والحق الامكان لان الوضع
تابع لغرض المتكلم فكما يتعلق غرضه بالافهام التفصيلى فكذا يتعلق بالافهام الاجمالى وقال
بعض القائلين بامكانه بعدم الوقوع وكل ما حكم باشتراكه فهو اما متواطى او حقيقة فى
احدهما ومجاز فى الآخر كالعين فانه وضع اولا للجارحة ثم نقل الى الدينار لعزته وصفائه
فهو مجاز فيه والحق الوقوع كالقرء لترددنا بين المعنيين عند الاطلاق وجزمنا
بالحقيقة والتخيير عند اطلاق اللفظ المجهول والمتواطى وقوله الا بيانا فى كونه مشتركا
الآن قال نعم هو خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون القرينة
ولما استفيد من السمعيات شئ اصلا اقول وجود كل شئ زائد على ماهيته فى التعقل فاذا
نسب اليها لم يخل من ثلث مواد اما الامتناع او الوجوب او الامكان ومع الامكان اما ان يكون
راجحا او مرجوحا او مساويا وقد بين فيما مضى ان المشترك ليس من الاول ويريد ان يبين هنا

انه من القسم الثانى او من الثالث وبه يظهر عدم كونه من القسم الثانى كما توهمه بعضهم
وتقريره ان نقول لو لم يكن الاشتراك على خلاف الاصل لما حصل التفاهم حالة التخاطب
ولما استفيد من السمعيات شئ اصلا لان كل لفظ يقال يحتمل ان يكون مشتركا احتمالا مساويا
والتالى ظاهر البطلان فكذا المقدم قال ويعلم الاشتراك بنص اهل اللغة وبعلامات
الحقيقة فى كلا المعنيين اقول لمعرفة الاشتراك طريقان آ نص اهل اللغة عليه ب
وجود علامات الحقيقة غير السبق الى الفهم فى كل من المعنيين كامتناع السلب وغيره قال
الاقرب انه لا يجوز استعمال المشترك فى كلا المعنيين الا على سبيل المجاز لانه غير موضوع
للمجموع من حيث هو مجموع اقول ذهب ابو هاشم وابو الحسين البصرى الى امتناع استعمال
المشترك فى كلا معنييه الا مجازا واختاره المصنف لانه اما موضوع للمجموع من حيث هو مجموع
كما هو موضوع للافراد او موضوع للمجموع خاصة او موضوع للافراد خاصة فان كان الاول
فان استعمل فى المجموع خاصة كان استعماله فى احد مفهوماته وهو غير المتنازع وان استعمل فى
المجموع والافراد لزم التناقض اذ افادة المجموع تقتضى عدم حصول الاكتفاء الا به و
افادة الافراد تقتضى الاكتفاء بكل واحد منهما وان كان الثانى لم يكن مشتركا وهو خلاف
المقدر فتعين الثالث فيكون استعماله فى المجموع استعمالا للفظ فى غير ما وضع له فيكون
مجازا لا حقيقة وذهب القاضى عبد الجبار وابو بكر الى جوازه لوقوعه فى قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض الآية والجواب المراد المعنى المشترك وهو
الخشوع قال البحث الرابع فى الحقيقة والمجاز الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له
فى اصطلاح الذى وقع به التخاطب والمجاز استعماله فى غير ما وضع له فى اصل تلك المواضعة

للعلاقة اقول الحقيقة فى اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت فان كانت بمعنى الفاعل فهى الثابتة والا فهى المثبتة وفى العرف استعمال اللفظ فيما وضع له فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب فيخرج المجاز بقولنا فيما وضع له وقوله فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب ليدخل فيه الحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية ويخرج اللغوية بالنسبة الى الشرع والعرف وكذا الباقيتان وسمى بذلك لثبوت اللفظ فى موضوعه والمجاز فى اللغة مفعل من الجواز وهو التعدى وعرفا استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى اصل تلك المواضعة فيخرج الحقيقة وقولنا اصل تلك المواضعة ليدخل المجاز اللغوى والعرفى والشرعى وقولنا للعلاقة لان المجاز لابد فيه من علاقة ويخرج به المرتجل وسمى مجازا لانتقال اللفظ ومجاوزته عن موضوعه فلفظا هما مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان وينبغى ان يقيد حدّيهما بقولنا من حيث هو كذلك لئلا ينتقضا باللفظ الموضوع للمعنى وجزئه او مشابهه او لازمه بالاشتراك فانه وان استعمل فى الجزء او اللازم او المشابه من حيث وضعه له كان حقيقة وان كان من حيث مشابهته او لزومه او كونه جزءا كان مجازا ولانهما اضافيان وكل اضافى يحتاج الى هذا القيد قال والحقيقة لغوية وعرفية وشرعية والحق ان الشرعية مجاز لغوى والا لخرج القرآن عن كونه عربيا اقول لما كانت الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب وذلك الوضع قد يكون من الشرع ومن اللغة ومن العرف انقسمت الحقيقة الى اللغوية والعرفية والشرعية كالصلوة ثم العرف قد يكون عاما كالدابة او خاصا كالفاعل واعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى ان الشرعية مجاز لغوى لانها ليست حقيقة لغوية فلو لم تكن مجازا لم تكن عربية واللازم باطل والا لخرج القرآن

عن كونه عربيا لاشتماله على بعضها كالصلوة والزكوة والتالى باطل لقوله تع وانزلناه قرآنا عربيا وقوله ء اعجمى وعربى قال واعلم ان النقل على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب قبل البحث عن التغيير ولتوقفه على الوضع الاول ونسخه والوضع الثانى فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول خاصة اقول النقل على خلاف الاصل لوجهين آ انه لو لم يكن على خلاف الاصل لما حصل التفاهم حالة التخاطب قبل البحث عن التعيين والتالى بط فالمقدم مثله ب انه موقوف على الوضع الاول ونسخه والوضع الثانى والبقاء على الوضع متوقف على الاول خاصة فيكون راجحا على النقل قال وكذلك المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما لم يدل دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفى به فى الدلالة على ما وضع له وانما يتم ذلك بارادة المعنى الموضوع له اللفظ عند التجرد عن المعارض ولان المجاز لو ساوى الحقيقة لما حصل التفاهم حالة التخاطب كما قلناه اولا اقول المجاز على خلاف الاصل فاذا ورد اللفظ حمل على حقيقته الا اذا دل دليل على عدم ارادتها لوجهين آ ان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به الدلالة وانما يتم ذلك لقصد كل من يتكلم على لغة المعنى الموضوع له اللفظ عند تجرده عن المعارض فيجب ان لا يقصد المجاز عند التجرد عن القرائن فيحمل على الحقيقة ب لو ساوى احتمال المجاز احتمال الحقيقة لما حصل التفاهم حالة التخاطب لاحتمال المجاز فى كل لفظ يأتى به والتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله قال واعلم ان المجاز واقع فى القرآن والسنة اقول منع اهل الظاهر وابو بكر بن داود الاصفهانى من وقوع المجاز فى القرآن والسنة لانه لو وقع لصدق عليه تع انه متجوز ولانه يوهم الكذب لصحة نفيه وسائر المحققين على وقوعه فيهما كقوله تع جدارا يريد ان ينقض فجاء ربك فاذا انسلخ الاشهر الحرم وقد دل الدليل على امتناع حملها على حقايقها فيكون المراد المجاز

كقوله ع ما انا من دد ولا الدد منى وكقوله ع بلّوا ارحامكم ولو بالسلم والمراد صلوها لان البل سبب الوصل فى بعض الاجسام قال وهو قد يكون بالزيادة والنقصان والنقل اقول المجاز يحصل بترك المعنى الموضوع له اللفظ ومجاوزته عنه وهو ينحصر فى ثلثة اشياء آ الزيادة بان يكون اللفظ لولا الزيادة لبقى على وضعه الاصلى فلما حصلت الزيادة انتقل عنه كقوله تع ليس كمثله شىء فانه لولا الكاف لكان حقيقة فلما زيد الكاف صار مجازا اذ موضوعه نفى مثل المثل وليس مرادا ههنا والا لزم نفيه تع بل المراد نفى المثل ب النقصان كقوله تع وسئل القرية ج لا بالزيادة ولا بالنقصان بل بنقل اللفظ عن موضوعه الى آخر كالاسد فى الرجل الشجاع واعلم ان الزيادة والنقصان راجعان الى النقل قال ويعلم كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنص من اهل اللغة ومبادرة المعنى الى الذهن فى الحقيقة واستغنائه عن القرينة فيها وبضد ذلك فى المجاز وتعليقه بما يستحيل تعليقه عليه اقول لما ذكر الحقيقة والمجاز اشار فيما ينفصل به كل منهما عن الآخر وهو اما ان يكون بنص اهل اللغة او لا بالاستدلال والاول من ثلثة اوجه آ ان يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز ب ان يذكر واحديهما ج ان يذكر واخواصهما وكذلك الثانى من ثلثة اوجه آ مبادرة المعنى الى الذهن فى الحقيقة وضده فى المجاز فان السامع لولا علمه من قصد الواضعين انهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى لما سبق الى الفهم دون غيره ب استغناؤه عن القرينة فى الحقيقة وعدم ذلك فى المجاز وفيه نظر فان العلامة مختصة وعدمها ليس بمختص لثبوته فى المشترك ج تعليقه بما يستحيل تعليقه عليه دليل المجاز كقوله تع وسئل القرية قال وقد يكثر استعمال المجاز ويقل الحقيقة فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز حقيقة عرفية فيحمل على احدهما بالقرينة اقول لما بين

الحقيقة والمجاز شرع فى بيان انقلاب كل منهما الى الآخر وتقريره ان نقول الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا كالدابة بالنسبة الى كل ما يدب والمجاز قد يكثر فيصير حقيقة عرفية كالدابة بالنسبة الى الفرس فيحصل التعارض بينهما لان كلا منهما راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر وعند ابى حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى وعند ابى يوسف المجاز الراجح اولى قال البحث الخامس فى تعارض احوال الالفاظ النقل اولى من الاشتراك لاتحاد المعنى فى النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك والمجاز اولى من الاشتراك لان اللفظ ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة والا فعلى المجاز اقول الخلل فى الفهم يحصل باحد خمس احتمالات فى اللفظ الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة واذا انتفى التخصيص كان المراد كل تلك الحقيقة فعند ذلك ينتفى الخلل فى الفهم ثم لما كانت هذه الاحوال قد تتعارض بان يكون اللفظ صالحا لكونه مشتركا او مضمرا او غيرهما ولا يجب الجمع نظر فى تعارضها وهو من عشرة اوجه اذا تقرر ذلك فنقول اذا تعارض الاشتراك والنقل فالنقل اولى لان المعنى فيه واحد دائما فيحصل الفهم بخلاف الاشتراك وكل ما كان حصول الفهم معه اغلب كان اولى لان الغرض من اللفظ التفهيم مثاله قوله ع مفتاح الجنة الصلوة فيقول احد الخصمين المراد ههنا الصلوة الشرعية فيقول الآخر بل اللفظ مشترك بين الشرعى واللغوى لان كلا منهما مفتاح واذا تعارض الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لحصول الفهم دائما لانه ان كان مع القرينة فهم المجاز والا فالحقيقة بخلاف المشترك فانه يتخلف عنه مع عدم القرينة مثاله صيغة افعل فبعضهم جعلها حقيقة فى الوجوب ومجازا فى الندب وبعضهم جعلها مشتركة

قال والاضمار اولى من الاشتراك لان صحته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك
اقول اذا تعارض الاضمار والاشتراك كقوله عم فى خمس من الابل شاة فيقول احد
الخصمين الواجب عين الشاة لان لفظة فى مشتركة بين الظرفية والسببية ويقول الآخر
فى للظرفية خاصة فالمراد مقدار الشاة فالاضمار اولى لان صحته مشروطة بالعلم بتعيينه
اى بانه لابد فيه من اضمار كذا فيحصل الفهم دائما بخلاف المشترك قال والتخصيص اولى
من الاشتراك لانه خير من المجاز اقول اذا تعارض الاشتراك والتخصيص كان التخصيص اولى
كما قالوا النكاح حقيقة فى العقد فمقتضى قوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم تحريم
منكوحة الاب وان كانت بنكاح فاسد الا ان هذه خصت عن قضية النص فبقى المنكوحة
بالصحيح داخلة تحت التحريم فيقول الآخر بل النكاح مشترك بين الوطئ والعقد وليس
مراد النص العقد والا لزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين ان يكون المراد الوطئ
وجوابه التخصيص خير من الاشتراك لما مر قال والمجاز اولى من النقل لافتقار النقل الى
الاتفاق عليه بين اهل اللغة والاضمار اولى منه لما تقدم اقول اذا تعارض المجاز و
النقل كان المجاز اولى لان شرط النقل الاتفاق عليه بين اهل اللغة وهو نادر وليس
المجاز كذلك فكان اولى لقلة وجود ما شرطه نادر بخلاف غيره وذلك كلفظة الصلوة
فقيل هى حقيقة فى اللغوى ومجاز فى الشرعى وقيل حقيقة فى معناه الشرعى بحكم النقل
واذا تعارض الاضمار والنقل كان الاضمار اولى لان شرط الاضمار العلم بتعيينه فيحصل
الفهم بخلاف النقل واليه اشار المص بقوله لما تقدم ويحتمل ان يكون مراده بما تقدم
ما ذكره فى النقل مثاله قول المستدل لا يجوز بيع الذهب بالذهب متفاضلا لانه ربوا

فيقول

فيقول الآخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهذا اولى لان الربوا على تقدير كونه حقيقة
فى العقد يلزم منه النقل فى الآية وعلى تقدير كونه حقيقة فى مطلق الزيادة يصير التقدير
وحرم اخذ الربوا فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل قال والتخصيص اولى من النقل لانه
خير من المجاز والمجاز اولى من الاضمار لكثرته والتخصيص اولى من المجاز لاستعمال اللفظ مع
التخصيص فى بعض موارده ومن الاضمار لانه ادون من المجاز اقول اذا تعارض التخصيص
والنقل فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتى والمجاز خير من النقل على ما تقدم
والاولى من الاولى اولى مثاله تع واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع يحتمل ان يكون بمعنى
المبادلة مطلقا فيدخله التخصيص ويحتمل ان يكون المراد العقد المستجمع لشرائط الصحة و
يكون منقولا واذا تعارض المجاز والاضمار كقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وكقوله عم الطواف بالبيت صلوة كان المجاز اولى لكثرته واذا تعارض المجاز والتخصيص كقوله تع
او لامستم النساء فالتخصيص اولى لان مع التخصيص يستعمل اللفظ فى بعض موارده والمجاز
استعمال اللفظ فى خارجه فيكون الاول اولى واذا تعارض الاضمار والتخصيص كقوله عم
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فالتخصيص اولى من المجاز والمجاز من الاضمار والاولى
من الاولى اولى قال البحث السادس فى تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو للجمع المطلق
لعدم التناقض فى مثل رايت زيدا وعمرا قبله والتكرار لو قيل بعده ولسوال الصحابة عن
البداءة بالصفا والمروة ولان اهل اللغة قالوا انها كواو الجمع وقيل انها للترتيب
للحاجة الى التعبير عنه وهو معارض بمطلق الجمع مع اولوية ما قلناه اقول هذا العلم
باحث عن طرق الفقه وهذه الحروف كثيرة الدوران فيها ويختلف الاحكام بسببها

فلذلك بحث عنها اذا تقرر هذا فنقول اختلف الناس فى الواو العاطفة فاكثر الناس على انها
للجمع المطلق واختاره المص قال ابو على الفارسى اجمع النحاة واللغويون البصريون والكوفيون
على انها للجمع المطلق من غير ترتيب واحتج المص بوجوه آ لو اقتضت الواو الترتيب لكان قوله
رايت زيدا وعمرا قبله تناقضا وبعده تكرارا واللازم بط اجماعا فكذا الملزوم وفيه نظر فان
عدم التناقض هنا لاحتمال ان يكون الواو استعمل فى مجازه ولا يلزم من امتناع حمل اللفظ على حقيقته
خروجها عن كونها حقيقة بل يحمل على مجازه فكذا هنا ب لما نزل قوله تع ان الصفا والمروة
من شعائر الله سال الصحابة بايهما نبدأ يا رسول الله ولو كان للترتيب لما احتاجوا الى
السوال وفيه نظر لجواز طلب العلم القطعى بارادة الحقيقة ج نص اهل اللغة على ان واو
العطف فى الاسماء المختلفة كواو الجمع فى المتماثلة وهذا لا يدل على الترتيب فكذا ذاك وقال
الشافعى والفراء انها للترتيب لانه معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلابد من لفظ وليس
الا الواو وعارضه المص بمطلق الجمع فانه معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلابد له من لفظ
وليس الا الواو ولكن هذا اولى لان وضع اللفظ للعام اولى من وضعه للخاص فبقى ما قلناه
اولا سالما عن المعارض قال والفاء للتعقيب على حسب ما يمكن وفى للظرفية تحقيقا
او تقديرا اقول الفاء للتعقيب لا مطلقا بل بحسب ما يمكن فلو قلت دخلت بغداد فالبصرة
لم يكن المراد فى حالة واحدة بل من غير فصل يمكن عدمه وقال بعض من لا تحقيق له الفاء
ليست للتعقيب لنا اجماع اهل اللغة واختلف الناس فى لفظة فى فاكثر الناس على انها
للظرفية اما تحقيقا كقولنا زيد فى الدار واما تقديرا كقوله تع ولاصلبنكم فى جذوع النخل
لانه لما تمكن المصلوب على الجذوع تمكن الشئ فى مكانه قدر الجذع مكانا له وهو مجاز

والاول

والاول حقيقة وقال بعض الفقهاء انها للسببية كقوله عم فى النفس المؤمنة مائة من الابل
قال ومن لابتداء الغاية وللتبعيض والتبيين وصلة اقول لفظة من موضوعة لاربعة
معان آ ابتداء الغاية كقولك سرت من البصرة ب التبعيض كقولك باب حديد ج التبيين
كقوله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان د الصلة كقوله ما جاءنى من احد قال فخر الدين انها
للتمييز كقولك سرت من الكوفة ميزت مبدأ السير عن غيره وكقولك من حديد ميزت الشئ الذى
منه الباب وكقولك ما جاءنى من احد ميزت الشئ الذى نفيت عنه المجئ واعترضه والدى
فى النهاية بان اندراج الجزئيات التى وضع لها الالفاظ واحد على سبيل الاشتراك تحت كلى
وضع له ذلك اللفظ لا يقتضى نفى وضعه عن تلك الجزئيات والا لزم انتفاء الاشتراك اللفظى
وبين الشئ وجزئيه قال والباء قيل للتبعيض فيما يتعدى بنفسه كقوله تع وامسحوا برؤسكم
وللالصاق فيما لا يتعدى بنفسه والثانى اجماع واما الاول فهو المشهور خلافا للحنفية
للنقل عن اهل اللغة وانما للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفى
حال الانفراد فكذا بعد التركيب لاصالة عدم التغيير واستحالة تواردهما على شئ ولعدم
ورود النفى على المذكور والاثبات لغيره اجماعا فتعين العكس وهو المط قال
الفصل الثانى فى الاحكام وفيه مباحث الاول الفعل اما ان يكون على صفة لاجلها
يستحق فاعله الذم وهو القبيح اولا وهو الحسن والقبيح حرام ويقال محظور اقول
انما بحث من الاحكام لانها من المبادئ التصورية لهذا العلم وتقريره ان الفعل اما
ان يكون على صفة لاجلها يستحق فاعله الذم اولا والاول القبيح كالكذب والثانى الحسن
كالصدق ويرادف القبيح لفظان الحرام والمحظور قال والحسن اما ان يذم تاركه

وهو الواجب ويسمى ايضا الفرض او لا يذم فان كان فعله راجحا فى الشرع فهو المستحب والمندوب والنفل والتطوع والسنة وان كان مرجوحا فهو المكروه وان تساويا فمباح وحلال وطلق فالاحكام هى الخمسة لا غير **اقول** الحكم ينحصر فى خمسة لا غير الحرام والواجب والمندوب والمكروه والمباح بيان الحصر ان نقول قد انقسم الفعل الى القبيح والحسن خاصة ثم الحسن اما ان يذم تاركه اولا والاول الواجب ويراد فه الفرض على الاصح خلافا للحنفية حيث حصر الفرض بما علم بدليل قطعى والواجب بما علم بدليل قطعى والواجب بما علم بدليل ظنى والخلاف بينهما لفظى لا فائدة فيه وانما لم يقيد بقوله يذم شرعا لان الوجوب قد يكون عقليا والثانى اما ان يترجح فعله او يترجح تركه او لا يترجح احدهما والاول المستحب اى الله قد احبه والثانى المكروه والثالث المباح ومراده بقوله ان يرجح فى الشرع الترجح الدينى اذ الترجح الدنيوى لا يكون مندوبا وهو اعم مما يترجح عقلا او سمعا ويرادف المستحب خمسة الفاظ آ المندوب ب المرغب فيه اى قد بعث المكلف على فعله بالثواب ج النفل اى طاعة غير واجبة د التطوع اى ان المكلف قد انقاد الله تع ه السنة ويرادف المباح الحلال والطلق **قال** الثانى الحكم قد يكون صحيحا وهو فى العبادات ما وافق الشريعة وفى المعاملات ما ترتب اثره عليه وقد يكون فاسدا وهو ما يقابلهما **اقول** فى هذه العبارة نظر فان الحكم خطاب الشرع وهو لا يوصف بالصحة والبطلان وانما الموصوف بهما الافعال والعبارة الجيدة ان يقال الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان واعلم ان الصحة والبطلان قد يراد ان فى العبادات وقد يراد ان فى المعاملات وفسر المتكلمون الصحة فى العبادات بما وافق امر الشريعة وفسرها الفقهاء بانها ما اسقط القضاء والاول اعم اذ يندرج فيه المامور باداتها وقضائها وينتقض الثانى به فانه صحيح ولم يسقط القضاء واما فى المعاملات فالصحيح ما ترتب اثره عليه والفاسد

ما يقابلهما ويرادفه الباطل **قال** الثالث الاجزاء فى العبادة ما اسقط الامر والاداء ما فعل فى وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل فى الاول والقضاء فعل الفائت فى غير وقته المحدود **اقول** هنا تقسيمان الاول باعتبار موافقة الفعل للامر وعدمها وتقديره ان الفعل انما يوصف بالاجزاء وعدمه اذا كان له وجهان يقع باحدهما مجزيا وبالآخر غير مجز اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه اذا عرفت هذا فنقول معنى الاجزاء سقوط الامر بالفعل وفى تعريف المص نظر اذ ما اسقط الامر هو المجزى لا نفس الاجزاء التقسيم الثانى باعتبار وقت الفعل وتقريره ان الفعل اما ان يقع فى وقته او خارجا عنه والاول يسمى اداء ان فعل اولا من غير خلل وان فعل ثانيا لوقوع خلل فى الاول يسمى اعادة والثانى يسمى قضاء واعلم انه اشار بقوله وقته المحدود الى فائدة وهى ان القضاء انما يثبت فيما له وقت محدود كالصلوة واما ما ليس له وقت محدود كالزلزلة فان القضاء لا يثبت فيها اصلا **قال** الرابع الحكم بالحسن والقبح قد يكون ضروريا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ونظريا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وسمعيا كحسن صوم شهر رمضان وقبح صوم يوم العيد لانا نعلم بالضرورة حسن الصدق وقبح الكذب مع تساويهما فى المنافع وللفرق بين الصادق والكاذب فى مدعى النبوة وللوثوق بوعده تع ووعيده ومن جعل ذلك شرعيا ابطل هذه الاحكام ولزم بطلان الشريعة **اقول** لما كان اثبات الحسن والقبح العقليين من مبادى التصديقية بهذا العلم بحث عنه ههنا وتقريره ان نقول الحكم بالحسن والقبح اما عقلى واما سمعى والاول اما ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وكونه نظريا لتشكك العقل فيه من حيث اشتماله على الضرر فى الصدق والنفع

دق

فى الكذب والثانى كحسن صوم رمضان وقبح صوم يوم العيد واعلم ان الناس اختلفوا فى ثبوت الحسن والقبح العقليين فنفاه الاشاعرة واثبته المعتزلة واحتج المص عليه بوجوه آ انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب مع تساويهما فى المنافع ويحكم به من لا يتدين بالشرايع ب لو حسن منه تع كل شىء لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب فى دعوى النبوة ولا يبقى فرق بين الصادق والكاذب فى مدعى النبوة والتالى بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ج لو كان الحسن والقبح شرعيين لجاز عليه تع الكذب فينتفى الوثوق بوعده ووعيده فينتفى فائدة التكليف فيبطل الشرايع جميعا **قال** الخامس شكر المنعم واجب عقلا والضرورة قاضية به **اقول** اتفق الناس على وجوب شكر المنعم ولكن هل هو شرعى او عقلى فقالت الاشاعرة بالاول والمعتزلة بالثانى لان الضرورة قاضية بوجوب شكر المنعم واحتجت الاشاعرة بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المراد ما كنا معذبين بالاوامر الشرعية السمعية او المراد بالرسول العقل **قال** السادس الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة لانها منافع خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فى تناولها فكانت مباحة كالاستظلال بحايط الغير **اقول** الاشياء اما اضطرارية كالتنفس فى الهواء وهى قبل ورود الشرع مباحة والا لزم تكليف ما لا يطاق واما اختيارية كاكل الفاكهة فاختلفوا فى حكمها قبل الشرع فعند معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية انها مباحة واختاره المص وعند معتزلة بغداد انها على الحظر احتج المص بانها منافع خالية عن امارات المفاسد لانه التقدير ولا ضرر على المالك فى تناولها فوجب حسنه كالاستظلال بحايط الغير والنظر فى مرآته احتج المخالف بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما ولانه يتضمن

ضررا مظنونا والجواب ان الاذن معلوم بدليل العقل والا لزم الاعذار بالقبح فلا ضرر حينئذ **قال** الفصل الثالث فى الاوامر والنواهى وفيه مباحث الاول الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء **اقول** اللفظ كالجنس والدال على طلب الفعل فصل يخرج به التمنى والترجى وغيرهما وعلى جهة الاستعلاء فصل آخر يخرج به السؤال والالتماس وانما قال على سبيل الاستعلاء ولم يقل على العلو لان الرتبة غير مشروطة فان العبد قد يامر سيده ولهذا يحسن ذمه والمراد بالدلالة الوضعية **قال** وهو حقيقة فى القول مجاز فى الفعل والا لزم الاشتراك **اقول** اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص واختلفوا فى كونه حقيقة فى الفعل مع اتفاقهم على استعماله فيه فالجمهور على انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك والمجاز اولى وفيه نظر لجواز وضعه للقدر المشترك وذهب بعضهم الى انه حقيقة فيه للاستعمال وهو دليل الحقيقة اما الاولى فلقوله تع وما امر فرعون برشيد والمراد افعاله واما الثانية فلانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال وهو ممنوع اذ حمله على اللفظ اولى لما تقدم من قوله تع فاتبعوا امر فرعون والمراد طاعتهم فيما امرهم به **قال** والطلب هو ارادة المامور به **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الطلب هو نفس ارادة المامور به لانه لو كان مغايرا للارادة لكان خفيا لا يطلع عليه الا الاذكياء ولفظة الامر مشهورة واللفظ الواضح لا يجوز وضعه للمعنى الخفى وقالت الاشاعرة انه مغاير للارادة لانه تع امر الكافر بالايمان ولم يرد منه اما الاولى فظاهر واما الثانية فلانه يستحيل صدوره منه لانه تع عالم بانه لا يؤمن فلو جاز صدوره منه لزم انقلاب علمه تع جهلا ويستحيل تعلق ارادته تع بالمستحيل والجواب العلم تابع فلا يؤثر فى المعلوم **قال** والامر

للصيغة الدالة على الترجيح لانهم قالوا الامر من الضرب اضرب اقول جعل الامر اسما للصيغة
الدالة على الترجيح اولى من جعلها لنفس الترجيح لانه المتبادر الى الذهن ولان اهل اللغة
قالوا الامر من الضرب اضرب ومن القيام قم فجعلوا نفس الصيغة امرا وفيه نظر للتقييد فلا يدل
على الحقيقة قال ودلالة الصيغة على الطلب لا تتوقف على الارادة لانها موضوعة له كغيرها
من الالفاظ خلافا للجبائيين اقول ذهب اكثر المحققين الى ان دلالة الصيغة على الطلب
لا تتوقف على الارادة بل يكفي فيها الوضع لانها لفظ وضعت له خاصة ولا يفتقر في افادته
الى الارادة كسائر الالفاظ وقال الجبائيون تفتقر الى الارادة لانها ليست مختصة به اذ
قد تستعمل في التهديد وليس بجيد اذ الاصل في الالفاظ اجراؤها على حقائقها الا مع قيام
الصارف فكذا ههنا قال البحث الثاني في ان صيغة افعل للوجوب ذهب الاكثر الى ان
صيغة افعل للوجوب لقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا انه للوجوب لما
ذمه وكذا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولقوله عم لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك مع ثبوت الندبية ولان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق
العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله وقال الآخرون انه للقدر المشترك بين الوجوب
والندب لانه قد يستعمل فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل وهو جيد اقول
اختلف الناس في ان صيغة الامر وهي افعل هل هي للوجوب ام لا فذهب اكثر الفقهاء الى انها
للوجوب وقال ابو هاشم انها للندب وقال السيد المرتضى انها مشترك بينهما وتوقف الغزالي
وقال بعضهم انها للقدر المشترك وهو مطلق الطلب احتج الاولون بوجوه آ قوله تعالى لابليس
ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام اجماعا بل الذم ولولا ان الامر

للوجوب لما ذمه على الترك عقيب الامر ب قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على
ترك الركوع ولولا انه للوجوب لما ذمهم ج قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة وكلمة لولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره فانتفى الامر هنا مع ثبوت الندبية
فلو كان الامر للندب لما انتفى وفيه نظر فانه لا ينافي الاشتراك بل ولا تخصيصه بالندب
لجواز ان يكون قد نفى الامر الجازم وقرينته المشقة د تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق
العقاب ولا معنى للوجوب الا ذلك اما الاولى فلقوله تعالى لا اعصي لك امرا افعصيت امري
واما الثانية فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم احتج القائل بالقدر
المشترك بانه قد استعمل فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك قال اذا عرفت هذا فاعلم ان الامر الوارد عقيب الحظر كالامر
المبتدأ عند المحققين اقول لما ثبت ان الامر المطلق للوجوب فرع عليه فرعا وتقريره
ان نقول ذهب اكثر المحققين الى ان الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي
وهو مطلق الامر وانتفاء المعارض اذ تقدم الحظر لا يصلح للمعارضة لان الاحكام متنافية في
التضاد فكما جاز الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا جاز الانتقال من الحظر الى
الوجوب وقال بعض فقهاء الشافعية انه للاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
والعرف ان السيد اذا نهى عبده عن فعل ثم امره به فهم الاباحة قال البحث الثالث
في ان الامر لا يقتضي التكرار والحق ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار خلافا
لقوم فيهما لان الصيغة وردت بالمعنيين والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فوجب
جعله حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق طلب الماهية ولقبوله التقييد بكل واحد منهما

ولانه لو دل على التكرار فاما دائما وهو باطل بالاجماع او بحسب وقت معين وهو باطل ايضا لانتفاء
دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو تكليف ما لا يطاق عليه اقول ذهب المحققون الى ان الامر
غير دال على الوحدة ولا على التكرار وقال قوم انه يفيد الوحدة وقال آخرون انه يفيد التكرار و
توقف ثالث احتج الاولون بوجوه آ انه ورد بالوحدة كالحج وورد بالتكرار كالصلوة
والزكوة والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الماهية
ب انه تقبل التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على شيء
من جزئياته وفيه نظر ج لو دل على التكرار فاما دائما وهو باطل بالاجماع والا لزم ان لا يجمع
على الانسان عبادتان والحرج واما بحسب وقت معين وهو باطل لانتفاء دلالة اللفظ عليه
او غير معين وهو تكليف ما لا يطاق قال البحث الرابع في ان الامر لا يقتضي الفور
ولا التراخي خلافا لقوم فيهما لان الامر ورد بالمعنيين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا
للمجاز والاشتراك ولانه قابل للتقييد بهما اقول ذهب اكثر المحققين الى ان الامر لا يفيد
الفور ولا التراخي بل هو موضوع للقدر المشترك وهو مطلق طلب الفعل واختاره المص ره
وقال آخرون انه يفيد التراخي وقال السيد المرتضى والواقفية انه مشترك احتج المص بوجهين
آ انه ورد بالمعنيين والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
ب انه قابل للتقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص
قال احتجوا بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولان التاخير ان كان دائما انتفى الوجوب
وان كان الى وقت معين وجب وجود ما يدل عليه في اللفظ وان كان الى غير معين لزم تكليف
ما لا يطاق عليه والجواب عن الاول انه حكاية حال فلعل امره كان مقرونا بما يدل على الفور

ولان ابليس ترك السجود لا بعزم الفعل فاستحق الذم لا من حيث التاخير وعن الثاني انه منقوض
بقوله اوجبت عليك الفعل في اي وقت شئت ثم ان التاخير يجوز الى وقت معين هو حصول
ظن الموت بعد وقت الفعل بلا فصل اقول هذا احتجاج القائلين بالفورية وهو من وجهين
آ قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود في الحال ب لو جاز التاخير
فاما دائما وهو مح للزوم انتفاء الوجوب واما الى وقت معين وهو مح ايضا لعدم وجود ما يدل
عليه في اللفظ واما الى غير معين وهو تكليف ما لا يطاق واجاب المص ره عن الاول بوجهين
آ انه حكاية حال فلعل الامر كان مقرونا بما يدل على الفور ب ان ابليس ترك السجود لا بعزم الفعل
فاستحق الذم عليه لا من حيث التاخير وعن الثاني بوجهين آ المعارضة بقوله اوجبت عليك
الفعل في اي وقت شئت فانه جائز الوقوع وكلما تقولونه هنا نقوله هناك ب جواب النقض
وتقريره ان التاخير يجوز الى غاية معينة معلومة بالعقل وهي حصول ظن الموت بعد الفعل
بلا فصل قال البحث الخامس في ان الامر المشروط يعدم عند عدم الشرط لان قضية الشرط ذلك
ولعدم الاستلزام وجودا فلولا التلازم عدما لكان كل شيء شرطا لغيره ولانه مفهوم منه ولهذا
سال يعلى بن امية عن سبب القصر مع الامن اقول ذهب اكثر المحققين الى ان الامر المعلق
على شرط يعدم عند عدم ذلك الشرط خلافا للقاضي ابي بكر واكثر المعتزلة احتج المص بوجوه آ ان
قضية الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ب انه غير مستلزم له في الوجود فلو لم يستلزم في العدم
لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو مح ج انه المفهوم من الشرط ولهذا سال يعلى بن امية عمر ما
بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت النبي فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ولو لم يفهم ان المعلق على الشرط يعدم عند عدمه ما سال ولما اقره ع

قال ولا يلزم تكرر الامر المعلق عليه ولا على الصفة بتكررهما لعدم التكرار في قول السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولان مطلق التعليق اعم منه مع قيد التكرار ولا دلالة للعام على الخاص اقول اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط او صفة هل يقتضي تكرار المامور بتكررهما ام لا مثال الصفة قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومثال الشرط قوله ان كان زانيا فارجمه فنقول كل من جعل الامر المطلق مفيدا للتكرار قال به هنا ايضا والقائلون بعدمه ثم منهم من قال انه هنا يفيد التكرار بحسب الشرط ومنهم من نفاه واختاره المص لوجهين آ عدم التكرار في قول السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولو كان للتكرار لثبت هنا ب ان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء والمفهوم من تعليق شيء على شيء اعم من تعليقه عليه مع التكرار او لا معه لقبوله التقسيم اليهما ولا دلالة للعام على الخاص قال البحث السادس في ان الامر المقيد بالصفة لا يعدم بعدمها لانه لو دل تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لدل التخصيص بالاسم على نفيه عما عداه والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للنفي هناك انما هو ثبوت غرض في التخصيص وانتفاء الاغراض سوى النفي وهذا ثابت في الاسم ولان التقييد بالصفة قد وجد من دون التخصيص كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم اقول اختلفوا في ان الامر المقيد بالصفة هل يعدم بعدمها كقوله في سائمة الغنم الزكوة عن الغنم السائمة فاثبته الشافعي والاشعري وجمهور المعتزلة ونفاه ابو حنيفة والقاضي ابوبكر وامام الحرمين واكثر الامامية واختاره المص لوجهين آ لو دل تقييد الحكم بالصفة على نفيه عما عداها لدل التقييد بالاسم على نفيه عما عداه لكن التالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية

ان المقتضي للنفي في الصفة انما هو ثبوت غرض في التخصيص وانتفاء الاغراض سوى النفي عما عداه وهو ثابت في التقييد بالاسم وبيان بطلان التالي ياتي ب ان الامر المقيد بالصفة ورد تارة مع انتفاء الحكم عما عداه كقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وتارة مع ثبوته كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق مع ثبوت النهي مع عدم الخشية وقوله فمن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم مع ثبوت الجزاء في الخطاء وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم الارادة في بعض المواضع لمانع عدم الوضع ونحن انما نقول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى العدم اما مع وجوده فائدة اخرى فلا وذلك كما اذا اخرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في لا تقتل الاولاد خشية فان الغالب انه لخشية الاملاق وكذا الغالب ان الفعل انما يكون مع التعمد قال البحث السابع في الواجب المخير الامر بالاشياء على سبيل التخيير يقتضي وصف كل واحد منها بالوجوب على معنى ان المكلف لا يحل له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة والتعيين موكول الى اختياره وان فعل الجميع استحق الثواب على فعل امور كل واحد منها واجب مخير واما ما يقال من ان الواجب منها واحد غير معين عندنا ومعين عند الله تع فهو بط لان التعيين يقتضي ايجاب ذلك المعين وعدم جواز تركه وقد وقع الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالآخر وذلك تناقض اقول تحقيق ذلك ان الفعل الواجب لا بد وان يكون حسنا ولا بد وان يكون له صفة زائدة على حسنه تقتضي وجوبه وربما اشترك فعلان او ازيد في تلك الصفة وفي كل المصالح والصفات ويتعلق غرض الشارع بايقاع تلك فايجاب احدهما دون الآخر تح لانه ترجيح من غير مرجح وايجابهما معا تح ايضا لانتفاء الفائدة وجعل احدهما بدلا تح ايضا لان

المبدل لا بد له من صفات ومصالح زائدة على بدله والا كان ترجيحا من غير مرجح فيوجبهما كلا منهما لا لمعنى انه يجب عليه الاتيان بالجميع بل لا يجوز له الاخلال بالجميع وايهما فعل سقط عنه الآخر وكل منهما واجب بالاصالة واذا فعل الجميع استحق الثواب على فعل امور كل منها واجب مخير فيه وهذا قول المعتزلة وقيل الواجب واحد معين عند الله وغير معين عندنا وهو بط لان التعيين يقتضي ايجاب المعين وعدم جواز تركه وقد وقع الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالآخر وهذا القول يرويه المعتزلة عن الاشاعرة ويرويه الاشاعرة عن المعتزلة واتفق الفريقان على فساده قال البحث الثامن في الواجب الموسع اعلم انه لا يجوز ان يكون وقت العبادة يقصر عن فعلها الا ان يكون المقصود منه القضاء ويجوز ان يساويه اجماعا والحق انه يجوز ان يكون الوقت يفضل منه وهو الواجب الموسع وهو ثابت لقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وتخصيص آخر الوقت بالوجوب او اوله كما ذهب اليه من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح اقول وقت الفعل اما ان يقصر عنه او يساويه او يزيد عليه والاول تح الا ان يكون المقصود منه القضاء كالحائض اذا طهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة والطهارة لانه تكليف ما لا يطاق والثاني جائز اجماعا واما الثالث فاختلف فيه فانكره قوم ثم اختلفوا فمنهم من خص الوجوب بآخر الوقت وهو قول اصحاب ابي حنيفة ومنهم من خص باوله وهم بعض اصحاب الشافعي وجوزه آخرون واختاره المص واحتج على ثبوته بقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فالوجوب مستفاد من الامر وهو يتناول كل الوقت ولم يتعرض الآخره ولا لاوله والا لكان خارجا عن المسئلة وكل جزء قابل له فيكون تخصيص بعض الاجزاء به ترجيحا

من غير مرجح وهو بط قال واعلم ان هذا في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير فكان الشارع قال افعل اما في اول الوقت او في وسطه او آخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر فعله تعين عليه لا محالة وحرم تركه اقول هذا الواجب في الحقيقة راجع الى الواجب المخير لانه اذا قال اوجبت عليك الصلوة من زوال الشمس الى غسق الليل كان معناه لا يجوز لك الاخلال به في جميع الوقت ولا يجب عليك الاتيان به في الجميع بل يجب عليك اما في اوله او في آخره او وسطه وايها فعل فيه كان واجبا بالاصالة واذا لم يبق من الوقت الا قدر فعله تعين واعلم ان في هذا اشارة الى فوائد آ الاستدلال على صحته فان رجوعه الى الواجب المخير يستلزم كون الطعن فيه طعنا في الواجب المخير وقد اثبت ب ابطال قول من قال ان هذا الواجب لا يجوز تركه الا الى بدل لانه اذا كان راجعا الى الواجب المخير كان تركه في الاول جائزا بشرط الاتيان في الآخر ولا يجب البدل كما انه يجوز ترك احد خصال الكفارة بشرط الاتيان بالآخر ولا يجب بدل غيره ج جواب حجة القائلين بآخر الوقت وتقريرها ان هذا يجوز تركه في اول الوقت ولا شيء من الواجب يجوز تركه والجواب ان هذا يجوز تركه لا مطلقا بل بشرط الاتيان بالآخر قال واعلم ان السيد المرتضى اوجب العزم لينفصل به عن المندوب وعلى الوجه الذي لخصناه من انه راجع الى الواجب المخير انفصل عن المندوب فلا حاجة الى العزم اقول قال السيد المرتضى لا يجوز ترك الواجب الموسع في اول الوقت الا مع العزم على فعله في باقيه والا لم يبق فرق بينه وبين المندوب لان المندوب يجوز تركه لا الى عزم وعلى ما قررناه لا حاجة الى العزم لان المندوب يجوز تركه لا الى بدل وهذا يجوز تركه الى البدل وهو الفعل ثانيا قال البحث التاسع في الواجب على الكفاية اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا على كل واحد ويسقط عنه بفعل غيره فان ظن جماعة فعل غيرهم له سقط

عنهم والا فلا ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع **اقول** الامر اذا تناول
جماعة فاما ان يتناولهم على سبيل التعميم اولا والاول قد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض
كصلوة الجمعة وقد لا يكون كقوله تع واقيموا الصلوة والثاني هو فرض الكفاية وذلك اذا
تعلق غرض الشارع بحصول فعل لا من فاعل معين بل من اي فاعل كان وهو واجب على
كل واحد يسقط بفعل غيره والتكليف فيه منوط بالظن فان ظن جماعة فعل غيرهم به سقط
عنهم ولو ظنت الاخرى فعل الاولى به ايضا سقط عن الجميع **قال** البحث العاشر في وجوب
ما يتوقف عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مطلق كالصلوة ومقيد كالزكوة والثاني لا يستلزم
وجوب ما يتوقف عليه من القيد والاول يستلزم وجوب ما لا يتم الا به اذا كان مقدورا لان
الامر ورد مطلقا فلو لم يجب المقدمة لكان الفعل واجبا حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق
اقول الواجب اما ان يتوقف وجوبه على الشرط وهو الواجب المقيد كالزكوة واما
ان يتوقف عليه صحته لا وجوبه وهو الواجب المطلق كالصلوة اذا تقرر هذا فنقول كلما
كان يتوقف عليه وجوب الاول لا يجب تحصيله وكل ما يتوقف عليه الثاني وكان مقدورا
وجب تحصيله كالطهارة لان حال عدم الشرط اما ان يبقى الوجوب اولا والثاني محال
والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وهو مح والاول مح ايضا والا لزم تكليف ما
لا يطاق وانما قيد بقوله وكان مقدورا لان الذي يتوقف عليه الواجب المطلق قد يكون
من فعل الله تع كالقدرة وبعض الالات والعلوم فهذه لا يجب تحصيلها على المكلف
قال البحث الحادي عشر في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده قد بينا ان الامر بالشيء
يستلزم الوجوب ولا بد في الوجوب عن المنع من الترك فالامر بالشيء يستلزم النهي عن الترك

وليس هو نفسه كما ذهب اليه بعض من لا تحقيق له **اقول** ذهب المحققون الى ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده وقيل هو نفسه وقيل لا يستلزم واختاره المص الاول لان
الامر يستلزم الوجوب وهو طلب الفعل مع المنع من الترك الذي هو الضد العام فيكون
لازما للامر لان جزء اللازم لازم وليس هو نفسه والحق عندي انه يستلزم النهي عن
الاضداد الوجودية لاستلزامه المنع من العام المستلزم المنع من الافراد **قال** البحث
الثاني عشر في انه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز والدليل عليه ان الوجوب ماهية مركبة
من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معا بل احدهما لا بعينه
وانما قلنا ببقاء الجواز لوجود اللفظ الدال عليه وهو الامر **اقول** ذهب اكثر المحققين
الى انه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي احتج المص بان الوجوب ماهية مركبة
من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معا وانما قلنا
ببقاء الجواز لوجود الامر وانتفاء المانع احتج الغزالي بان الجواز ان يطلق على
معنيين احدهما رفع الحرج عن الفعل مطلقا والثاني رفعه مع رفع الحرج عن الترك
والاول جنس للواجب لا يوجد الا مع فصل فاذا عدم عدم حصته من الجنس والثاني
ليس بجزء ولا لازم للوجوب بل هو مضاد له والجواب المراد الثاني والمقتضي له الامر
والاصل ولو اريد الاول عورض بقول الشارع اذنت في الفعل **قال** البحث الثاني عشر
في امتناع التكليف بالمحال تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة والله تع لا يفعل القبيح لحكمته
فاستحال منه وقوع التكليف بالمحال ونزاع الاشعرية في ذلك بط وقد بيناه في كتب الكلام
اقول ذهب الامامية وباقي المعتزلة الى امتناع التكليف بما لا يطاق خلافا للاشاعرة

واحتجت المعتزلة بانه قبيح بالضرورة لانا نعلم قبح تكليف الاعمى نقط المصحف والزمن
الطيران الى السماء وان من كلف عبده تغيير لونه من السواد الى البياض سفيه والله تعالى
لا يفعل القبيح لحكمته فلا يكلف ما لا يطاق احتجت الاشاعرة بانه تع كلف الكافر بالايمان ويستحيل
صدوره منه لانه عالم بانه لا يؤمن فلو جاز صدوره منه لزم انقلاب علمه تع جهلا وهو محال
والجواب العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر فيه وتمام تحقيق ذلك مذكور في الكلام **قال**
ومن هذا الباب تكليف المكره ان بلغ حد الالجاء والا كان جائزا **اقول** الاكراه اما ان يبلغ
حد الالجاء اولا فان كان الاول امتنع تكليفه به لان المكره عليه يصير واجب الوقوع وضده
ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع مح هذا على راي المعتزلة واما على راي الاشاعرة
فانه جائز وان كان الثاني فهو جائز اجماعا **قال** البحث الرابع عشر في ان التكليف
بالفروع لا يتوقف على الايمان ذهبت الحنفية الى ان الكفار غير مخاطبين بفروع العبادات
وهو خطا لقيام المقتضي وهو الامر مع انتفاء المانع اذ المانع عندهم هو الكفر لا غير وهو
لا يصلح للمانعية لان الكافر يتمكن من الايمان حتى يتمكن من الاتيان بالفروع ولانه تع يعاقبهم
على ذلك في الاخرة لقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين **اقول** ذهبت الحنفية الى
ان الكفار غير مكلفين بفروع الشريعة وذهبت الامامية واكثر الشافعية والمعتزلة الى
انهم مكلفون بها واختاره المص لوجهين آ ان المقتضي موجود وهو الامر العام والمانع منتف
لانه ليس الا الكفر وهو غير صالح لانه يتمكن من الايمان والاتيان بالفروع فثبت التكليف ب
انهم يعاقبون على تركها لقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقد قدر تعالى الله
عليه ولولا الوجوب لما عوقبوا على الترك **قال** احتجوا بانه حال الكفر لا يصح منه وبعد

يسقط عنه والجواب ان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة مع استمرار كفرهم
اقول احتج المانع بانه لو وجب عليه فاما ان يجب حال كفره او بعد ايمانه وكلاهما محال لان اما الاول
فلانه لا يصح منه واما الثاني فلسقوطها عنه واجاب المص عنه بان المراد بالوجوب معاقبتهم
عليها في الاخرة مع استمرار كفرهم **قال** البحث الخامس عشر في ان الامر يقتضي الاجزاء والحق ذلك
والمراد بالاجزاء خروجه عن عهدة التكليف بفعل المامور به على وجهه لانه لولا ذلك لكان الامر
اما ان يتناول عين ما فعل فيلزم تحصيل الحاصل او غيره فلا يكون الاتي به تمام المامور به والمقدر
خلافه وذهب ابو هاشم الى انه لا يقتضيه لان الحج الفاسد مامور به ولا يجزي والجواب انه مجز
بالنسبة الى الامر الوارد به غير مجز بالنسبة الى الامر الاول **اقول** ذهب اكثر المحققين الى ان
الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروجه عن العهدة بفعل المامور به على وجهه لانه لولا ذلك لكان
اما ان يتناول عين ما فعل اولا او غيره وكلاهما محال لان اما الاول فلاستلزامه تحصيل الحاصل
او اعادة المعدوم واما الثاني فلانه يلزم ان لا يكون الماتي به تمام المامور به وهو خلاف
المقدر وقال ابو هاشم لا يقتضيه والا لكان الحج الفاسد مجزيا وهو بط اجماعا والجواب
ان الحج الفاسد مامور به فهو بالنسبة الى الامر الوارد به لا بالنسبة الى الاول **قال** البحث
السادس عشر في ان الاخلال هل يقتضي وجوب القضاء الحق ان الامر اذا كان مقيدا بوقت
ولم يفعل فيه لا يقتضي وجوب القضاء وانما يجب القضاء بامر جديد لان الامر الاول
لا يتناول ما عدا وقته فلا يدل عليه ولان اوامر الشرع تارة تستعقب القضاء و
تارة لا تستعقبه فدل على ان مجرد الامر الاول غير كاف في القضاء **اقول** الامر اما
مطلق او مقيد بوقت والاول لا يتحقق فيه القضاء واما الثاني فاذا اخل به في وقته

قال ابو بكر الرازى يجب القضاء وقال فخر الدين الرازى والمص لا يجب الا بامر جديد
لوجهين آ ان الامر لا ينبأ وال عداو فته والا لم يبق خلاف فلا يدل عليه بنفى ولا اثبات
ب ان اوامر الشرع تارة تستعقب القضاء كالصلوة الخمس وتارة لا تستعقبه كالعيد
فيكون اعم والعام لا دلالة له على الخاص قال البحث السابع عشر الامر بالامر بالشئ
ليس امرا بذلك الشئ لان قوله ع مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع لا يقتضى الوجوب اقول
الامر بالامر بالشئ ليس امرا بالشئ لان قوله ع مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ليس امرا لهم
لان الامر تكليف والصبى ليس من اهل التكليف قال والامر بالماهية الكلية ليس امرا
بشئ من جزئياتها لان الكلى مغاير للجزئى وغير مستلزم له اقول الامر بالماهية الكلية
ليس نفس الامر بالجزئيات المطلقة ولا المعينة لوجوب التغاير بينهما وغير مستلزم
للامر بشئ من جزئياته المعينة لانه مغاير لها وغير مستلزم لها فلا يدل عليها بشئ من
الدلالات الثلث ولكنه يستلزم الامر باحدها كلى لا بعينه قال البحث الثامن عشر فى ان
المعدوم غير مامور الاشاعرة خالفوا سائر العقلاء فى ذلك والدليل عليه ان الامر
من غير مامور عبث وهو قبيح والله تع لا يفعل القبيح والنبى ع غير آمر لنا حقيقة
بل هو مخبر عن الله تع بانه يامر كل احد بما جاء به حال وجوده اقول ذهبت الاشاعرة
الى ان المعدوم مامور بمعنى انه يوجد الامر فى الحال والمعدوم اذا وجد يصير
مامورا ومنعه سائر المعتزلة والامامية لان الامر من غير مامور عبث وقبيح والله تع
لا يفعل القبيح احتجت الاشاعرة بان النبى صلعم وآله امرنا حال عدمنا والا لما كنا
مكلفين بالشرايع واجاب عنه المص بان النبى صلع غير آمر لنا بل هو مخبر عن الله تع

بان كل من يوجد فانه مامور حال وجوده بمثل ذلك قال وكذلك الغافل غير مامور لان تكليف
من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق ولقوله ع رفع القلم عن ثلثة الحديث اقول
ذهبت المعتزلة الى ان الغافل غير مامور لوجهين آ ان تكليف من لا يعلم الخطاب حالة التكليف
تكليف بالمح وهو غير جائز ب قوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق لان تكليف الغافل تكليف بالمح اذ شرط الفعل العلم
ولهذا استدللنا بالاحكام على العلم والغافل غير عالم قال البحث التاسع عشر يجب على المامور
قصد الطاعة لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله ع انما الاعمال
بالنيات وهذا حكم واجب فى كل عبادة سوى شيئين النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة
اقول المامور يجب عليه ان يقصد بايقاع الفعل المامور به الطاعة لقوله تع وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين وقوله ع انما الاعمال بالنيات وهذا ثابت فى كل حكم سوى شيئين
احدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب والا لزم المحال[1] والثانى النية والا
لزم التسلسل قال البحث العشرون المامور يصير مامورا قبل الفعل لان القدرة
شرط الامر وهى انما تتحقق قبل الفعل لان الفعل حال وجوده واجب فلا قدرة عليه ولا
يتعلق به امر وعند الاشاعرة انه مامور حال الفعل لانه حال القدرة وقد بينا فساده
فى الكلام اقول ذهبت المعتزلة الى ان المامور انما يصير مامورا قبل الفعل لا حاله لان
حال وجوده واجب فلا يتعلق به امر والا لكان امرا بما لا يطاق وذهبت الاشاعرة الى
انه حال الفعل لانه حال القدرة عندهم ويلزمهم ان لا يعصى احد البتة لان العصيان هو
مخالفة الامر ولا يتحقق المخالفة حال الامر التى هى حالة فعل المامور به والتحقيق انه ان اريد

[1] لان النظر المعرف للوجوب سابق على المعرفة ونية التقرب متاخرة عن المعرفة فلو كان المتاخر شرطا فى المتقدم لزم المحال نخ

بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير فهى لا شك مقارنة ولكن نمنع كونها شرطا
فى التكليف وان اريد بها القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل
ومعه والاستقصاء ههنا مذكور فى الكلام قال البحث الحادى والعشرون فى النهى الخلاف
فى ان النهى يقتضى التحريم كالخلاف فى ان الامر يقتضى الوجوب والحق انه يقتضيه لقوله تع
وما نهيكم عنه فانتهوا ووجوب الانتهاء يستدعى تحريم المنهى عنه اقول النهى للتحريم
والمذاهب التى ذكرناها فى ان الامر يقتضى الوجوب ثابتة فى ان النهى يقتضى التحريم واختار
المص انه يقتضيه لقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا فاوجب الانتهاء وهو يقتضى تحريم المنهى عنه
وفيه نظر لان التحريم مستفاد من صيغة الامر قال وفى اقتضائه التكرار كما قلناه فى الامر
اقول الخلاف فى ان النهى يقتضى التكرار كالخلاف فى الامر والادلة هناك كالادلة هنا
فلا نطول بذكره قال وهل يجوز ان يكون الشئ مامورا به منهيا عنه كالصلوة فى الدار
المغصوبة الوجه عندنا عدم الجواز لان كونه مامورا به يستلزم نفى الحرج وكونه منهيا عنه يستلزم
ثبوت الحرج والجمع بينهما مح فان شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة وهو منهى عنه والامر
بالصلوة امر باجزائها فيلزم الامر بذلك الشغل والنهى عنه هنا مح اقول اختلف الناس
فى ان الشئ الواحد هل يكون مامورا به ومنهيا عنه كالصلوة فى الدار المغصوبة فذهب
جماعة الى عدم جوازه واختاره فخر الدين والمص وذهب قوم الى جوازه واحتج بانه يلزم
اجتماع النقيضين وهو مح بيان الملازمة ان كونه مامورا به يستلزم رفع الحرج عن
فعله وكونه منهيا عنه يستلزم ثبوت الحرج قالوا هذا انما يتحقق فى الشئ الواحد من الوجه
الواحد اما ذو الوجهين فلم لا يجوز ان يكون مامورا به نظرا الى احد وجهيه ومنهيا عنه

نظرا الى الوجه الآخر كالصلوة فى الدار المغصوبة فانها باعتبار كونها صلوة مامور بها
وباعتبار كونها غصبا منهى عنه واجاب عنه المص بان ماهية الصلوة مركبة من امور
احدها شغل الحيز وهو منهى عنه والامر بالصلوة امر باجزائها الذى من جملتها شغل الحيز
فيكون مامورا به منهيا عنه وهو تناقض وانا اقول متعلق النهى اما ان يكون متعلق
الامر من كل وجه وهو مح واما لا من كل وجه فلا يخ اما ان يكون متعلق النهى لازما
لمتعلق الامر اولا والاول مح والثانى جائز فيجوز ح ان يتعلقا بفعل واحد باعتبارين
غير متلازمين قال البحث الثانى والعشرون فى ان النهى يقتضى الفساد الحق انه يقتضى
الفساد فى العبادات لا فى المعاملات اما الاول فلانه لم يات بالمامور به فيبقى فى عهدة
التكليف واما الثانى فلامكان النهى عن البيع مع وقوع الملك به كالبيع وقت النداء ولا
ينتقض بالعبادات لان الفساد هناك معناه عدم الاجزاء وهنا معناه عدم ترتب حكمه عليه
ومع اختلاف التفسير لا يتم النقض اقول اكثر الفقهاء على ان النهى لا يفيد الفساد وقال
بعض الشافعية انه يفيده وقال ابو الحسن انه يقتضى الفساد فى العبادات لا فى المعاملات
وهو اختيار المص اما الاول فلان الآتى بالمنهى عنه غير آت بالمامور به فيبقى فى عهدة
التكليف وهذا هو معنى الفساد واما الثانى فلانه يجوز ان يقول لا تبع وان بعت ملكت
ولا ينتقض بالعبادات لان الفساد فيها معناه عدم الاجزاء وهنا عدم ترتب اثر السبب
عليه ومع اختلاف التفسير لا يتم النقض قال واعلم ان النهى كما لا يدل على الفساد فى
المعاملات فكذا لا يدل على الصحة اقول ذهب محمد بن الحسن وابو حنيفة الى ان النهى يدل على الصحة
وقال الباقون لا يدل عليها لقوله ع دعى الصلوة ايام اقرائك ونهى ع عن بيع المضامين

والملاقيح وهي غير صحيحة والحق عندي قول محمد بن الحسن وتحقيقه ذكرناه في شرح التهذيب
قال الفصل الرابع في العموم والخصوص وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد اقول اللفظ جنس وقوله المستغرق لجميع ما يصلح له
يخرج النكرة وقوله بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز
فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وفيه نظر قال والمطلق هو اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من القيود اقول اللفظ
اما ان يدل على الماهية من حيث هي هي لا باعتبار قيد او لا من حيث هي هي والاول هو المطلق
والثاني اما ان يدل عليها مع قيد الوحدة او التعدد والاول اما ان يكون معينة ويسمى
العلم او المضمر او غير معينة وهي النكرة والثاني اما معينة او غير معينة والاول اسماء
الاعداد والثاني اما ان يكون شاملة او لا والاول العام والثاني الجمع المنكر فظهر من
هذا الفرق بين العام والمطلق فان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي والعام
دال عليها مع قيد الكثرة الشاملة قال وصيغة العموم كل وجميع واي وما ومن
ومتى واين في المجازاة والاستفهام والنكرة في سياق النفي والجمع المعرف باللام
للجنسية والمضاف لان قولنا جاءني كل رجل يناقض قولنا ما جاءني كل رجل و
الثاني لا يفيد العموم فوجب ان يكون الاول مفيدا للعموم لان السلب الجزئي انما يناقضه
الايجاب الكلي وكذا في الجميع واما الفاظ المجازاة والاستفهام فلانها لو لم تفد العموم
لكانت اما مفيدة للخصوص وهو باطل لحسن الجواب بذكر كل العقلاء واما للعموم
وللخصوص معا وهو باطل والا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاحتمالات

الممكنة او لا الواحد منهما وهو باطل بالاجماع وايضا فانه يصح استثناء اي عدد كان
منها والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهو دليل عام في جميع ما ادعينا عمومه واما
النكرة المنفية فانها نقيض المثبتة وهي غير عامة في الاثبات فتعم في النفي واما الجمع
المعرف فانه يؤكد بما يفيد العموم والتاكيد تقوية ما يفيده المؤكد واما المضاف فللاستثناء
اقول صيغ العموم عشرة كل وجميع وما ومن ومتى واي واين في المجازاة والاستفهام
والنكرة في سياق النفي والجمع المعرف بالالف واللام للجنس والجمع المضاف وهو مذهب
المعتزلة وجماعة من الفقهاء وقال السيد المرتضى والواقفية انها مشتركة بين العموم
والخصوص وقيل بالوقف احتج المص على لفظ كل وجميع بان قولنا كل رجل يناقضه كل
ما جاءني كل رجل والثاني سالبة جزئية فيكون نقيضه ايجابا كليا وكذا في جميع وعلى الفاظ
المجازاة والاستفهام فبوجهين لانها اما ان تكون مفيدة للعموم او لا والاول المط و
الثاني مح لانها اما ان تكون مفيدة للخصوص وهو بط لحسن الجواب بذكر كل العقلاء
واما للعموم والخصوص معا وهو بط والا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع
الاحتمالات الممكنة وهو بط للوجدان واما ان لا يكون لواحد منهما وهو بط بالاجماع
واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة والمثبتة لا تعم فتعم المنفية لان نقيض
الموجبة الجزئية سالبة كلية واما الجمع المعرف فلانه يؤكد بما يفيد العموم والتاكيد
تقوية ما يفيده المؤكد واما المضاف فلصحة استثناء اي فرد كان والاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل فيدخل كل الافراد وهو المط قال البحث الثاني فيما الحق بالعموم وليس
منه وهو ستة الاول الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم لعدم افادته في مثل لبست

الثوب وشربت الماء ولامتناع تاكيده ووصفه بما يفيد العموم اقول ذهب اكثر
المحققين الى ان الواحد المعرف باللام الجنسية لا يفيد العموم لوجهين آ ان الرجل
اذا قال لبست الثوب وشربت الماء لا يتبادر الى الفهم الاستغراق ب انه لا يجوز
تاكيده ووصفه بما يفيد العموم فلا يقال جاءني الرجل اجمعون واكرمت الفقيه
الفضلاء قال الثاني الجمع المنكر لا يفيد العموم لانه يوصف بالاقل نحو جاءني رجال
ثلثة واربعة وخمسة والمفهوم قابل للتقسيم الى هذه المراتب ومورد التقسيم مغاير
لاقسامه وغير مستلزم لها اقول ذهب الجبائي الى ان الجمع المنكر للعموم ومنعه
اكثر المحققين لانه يمكن نعته باي جمع شئت فتقول رجال ثلثة واربعة وخمسة فالمفهوم
قابل للقسمة الى هذه المراتب ومورد التقسيم مغاير لاقسامه وغير مستلزم لها قال
اذا عرفت هذا فنقول اقل الجمع ثلثة وقيل اثنان لنا ان اهل اللغة فرقوا بين
الصيغتين وبين ضميريهما ولعدم قبول الوصف بالاثنين اقول لما بين ان الجمع
المنكر ليس للعموم شرع في بيان اقله واختلف فيه فذهب القاضي والاستاد ابو اسحق
الى ان اقل الجمع اثنان وقال ابو حنيفة والشافعي اقله ثلثة وهو اختيار المص
لوجوه آ ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة التثنية وصيغة الجمع ولو كان اقله اثنان
ما فرقوا وفيه نظر ب اهل اللغة فصلوا بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا في الاثنين
فعلا وفي الجمع فعلوا ج ان صيغة الجمع تنعت بالثلاثة فما فوقها ولا تنعت بالاثنين
فلا يقال رجال عاقلان قال الثالث قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل وجه ومن وجه

دون وجه ولا دلالة للعام على الخاص اقول ذهبت الحنفية الى ان قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء من كل وجه حتى القصاص واختاره
المص وقال الشافعي يقتضي احتج المص بان نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه
او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص قال الرابع خطاب الرسول ع في مثل قوله تعالى
يا ايها الرسول لا يتناول الامة وقيل يتناولهم وهؤلاء ان زعموا انه مستفاد من هذا اللفظ
فهو خطأ فاحش وان زعموا استفادته من دليل آخر فهو خروج عن هذه المسئلة اقول خطاب
الرسول ع مثل يا ايها النبي لا يتناول الامة وقال قوم يتناولهم فهؤلاء ان زعموا انه مستفاد
من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه من دليل آخر كقوله تعالى ما آتيكم الرسول فخذوه وما
نهيكم عنه فانتهوا فهو خروج عن هذه المسئلة قال الخامس الصيغة المتناولة للذكور
والاناث عامة فيهما ان لم يظهر فيها علامة كمن واي للاجماع على عتق جميع الذكور
والاناث من مماليكه عند قوله من دخل داري فهو حر واما ان ظهر فيها علامة كقوله قام
قاما قاموا قامت قامتا قمن فالمؤنث لا يتناول المذكر اجماعا وفي العكس خلاف و
الاقرب انه كذلك لان الجمع تضعيف الواحد والواحد لا يتناول المؤنث فكذا الجمع اقول
اللفظ المتناول للذكور والاناث اما ان لا يظهر فيه علامة لاحدهما او يظهر والاول
عام فيهما كمن واي للاجماع على عتق جميع الذكور والاناث من مماليكه عند قوله من
دخل داري فهو حر والثاني كقولنا قام قاما قاموا قامت قامتا قمن فالمؤنث لا يتناول
المذكر اجماعا وفي العكس خلاف والحق انه لا يتناول المؤنث لان الجمع تضعيف الواحد
والواحد لا يتناول المؤنث فكذا الجمع قال السادس حكاية الحال لا تعم لان قولنا فلان فعل

يكفى فى صدقه صدور الفعل من الفاعل مرة واحدة **اقول** حكاية الحال لا تعم كقول الصحابى
نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر وقولهم قضيت بالشفعة للجار لان قولنا فلان
فعل يكفى فى صدقه المرة الواحدة واما قولنا كان فلان يصلى بالليل يفهم منه العموم
بقرينة كان فانها غالبا تكون فى المتكرر **قال** البحث الثالث فى التخصيص وهو اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه **اقول** اختلف فى حد التخصيص فالاكثر على انه اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه وعند السيد المرتضى اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب
عنه **قال** وهو اما متصل واما منفصل والاول الاستثناء والشرط والصفة والغاية
والثانى عقلى وسمعى والفرق بينه وبين النسخ انه لا يصح الا فى الملفوظ والنسخ يصح فيما علم
بالدليل ارادته ولان نسخ الشريعة بمثلها جائز بخلاف التخصيص ولان النسخ فيه يجب
التراخى دون التخصيص والحق ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء وغيرهما **اقول**
المخصص اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل و الاول المتصل وهو الاستثناء والشرط والصفة
والغاية والثانى المنفصل وهو عقلى وسمعى وسياتى البحث عن الجميع واعلم ان بعض
الناس فرق بين النسخ والتخصيص بوجوه ثلثة آ ان التخصيص لا يصح الا فى الملفوظ
والنسخ لا يصح الا فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ ب ان نسخ شريعة بشريعة
اخرى جائز وتخصيص شريعة بشريعة اخرى غير جائز ج ان النسخ يجب ان يكون متراخيا
والتخصيص ليس كذلك وهذه الوجوه مرتبة عند المص واختار جعل التخصيص جنسا
للنسخ والاستثناء وغيرهما لان التخصيص قد يكون فى الاعيان وقد يكون فى الازمان
وقد يكون بحرف الا وقد يكون بغيره فيكون الفرق ما بين التخصيص والنسخ فرقا بين العام

والخاص **قال** ويصح اطلاق العام وارادة الخاص فى الخبر والامر كقوله تع والله خالق
كل شيء وقوله تع اقتلوا المشركين **اقول** ذهب اكثر المحققين الى جواز اطلاق العام
وارادة الخاص سواء كان امرا او خبرا خلافا لقوم آ احتج المص بوقوعه فى القرآن كقوله تع
الله خالق كل شيء وقوله تع اقتلوا المشركين والمراد غير اهل الذمة آ احتجوا بانه اذا اريد
من الخبر العام بعضه اوهم الكذب ولا يندفع بجواز التخصيص والا انتفى الكذب والجواب
انه مع قيام الاحتمال والدلالة على وقوعه ينتفى الكذب ولا يلزم انتفاء جميع الكذب
قال ولا بد فى العام المخصوص من بقاء كثرة بعد التخصيص لقبح اكلت كل الرمان وقد اكل
واحدة **اقول** لما بحث عن التخصيص شرع فى الغاية التى لا يمكن ان ينتهى تخصيص العموم
الى اقل منها وتقريره ان نقول اتفقوا فى الفاظ المجازاة و الاستفهام على جواز انتهائها
فى التخصيص الى الواحد واختلفوا فى غيرها ككل وجميع والجمع المعرف والمضاف فذهب
القفال الى وجوب بقاء الثلثة ومنهم من جوز انتهاءه الى الواحد ومنع ابو الحسين
ذلك واوجب بقاء كثرة لقبح اكلت الرمان الذى فى الدار وقد كان فيها الف واكل
واحدة او ثلثة واختاره المص وفخر الدين الرازى **قال** البحث الرابع فى التمسك
بالعام المخصوص الحق انه مجاز ان خص بمنفصل عقليا كان او نقليا وحقيقة ان
كان متصلا **اقول** ذهب قوم من الفقهاء الى ان العام المخصوص ليس بمجاز كيف كان
التخصيص وقال ابو على وابو هاشم يصير مجازا كيف كان التخصيص وذهب الفاضل
ابو الحسين الى ان العام ان خص بمنفصل كان مجازا عقليا كان كاخراج غير القادر
من خطاب العبادات او نقليا كان يقول اردت بالعام كذا لانه لفظ موضوع للاستغراق

استعمل فى غيره فيكون مجازا وان خص بمتصل كان حقيقة لانه حال انضمام المخصص لا يفيد
البعض والا انتفت فائدة المخصص فيكون المراد الجميع فقد استعمل فى موضوعه واختاره
المص والرازى **قال** ويجوز التمسك به ان لم يكن التخصيص مجملا والا فلا لان كونه حجة فى
بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة فى الاخر والا دار ولزم الترجيح من غير مرجح فاذا خرج
من كونه حجة فى بعض الموارد لم يخرج من كونه حجة فى الاخرى ولان اكثر العمومات مخصوصة
مع احتجاج العلماء بها **اقول** ذهب الفقهاء الى جواز التمسك بالعام المخصوص مطلقا وقال
عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز مطلقا وقال الكرخى يجوز ان كان التخصيص متصلا ولا يجوز
ان كان منفصلا وذهب المص الى انه يجوز التمسك به ان لم يكن التخصيص مجملا لوجهين آ ان
اللفظ العام متناول للكل فكونه حجة فى البعض اما ان لا يتوقف على كونه حجة فى الاخر
او يتوقف والثانى مح لان كونه حجة فى الاخر ان توقف على كونه حجة فى الاول دار والا لزم
الترجيح من غير مرجح فتعين الاول وهو المطلوب ب اكثر العمومات مخصوصة ولم يزل العلماء
يحتجون بها واما مع اجمال المخصص فلانه يقتضى اجمال العام ولا يصح التمسك بالمجمل **قال**
البحث الخامس فى الاستثناء وهو اخراج بعض الجملة منها بلفظة الا او ما يقوم مقامها
اقول لما بحث عن التخصيص شرع فى البحث عن المخصص وقدم الاستثناء لكثرة مباحثه
فالاخراج جنس وقولنا بلفظة الا يخرج عنه ما ليس كذلك وقوله او ما يقوم مقامها ليدخل
فيه المخرج بلفظة غير وسوى واخواتها **قال** ويجب اتصاله بالمستثنى منه عادة وهو قسمان
حقيقة وهو الاستثناء من الجنس ومجاز وهو الاستثناء من غيره **اقول** يجب ان يكون الاستثناء
متصلا بالمستثنى منه عادة ليدخل فيه المنفصل بطول الكلام ويقطع الكلام بالتنفس والسعال

لانه لو جاز تاخيره لما استقر شيء من العقود اعلم ان الاستثناء اما ان يكون من الجنس او من غيره
والاول يسمى بالمتصل ويطلق عليه لفظ الاستثناء حقيقة كقوله له على عشرة دراهم الا درهما
والثانى يسمى بالمنفصل ويطلق عليه اسم الاستثناء بالمجاز والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه
قال وشرطه عدم الاستغراق ويجوز ان يكون المستثنى اكثر من البواقى **اقول** شرط الاستثناء
عدم الاستغراق اجماعا ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقى بل مساويا
او اقل وقال القاضى شرطه ان يكون اقل واختار المص جواز بقاء الاقل للاجماع على ان من قال
لفلان على عشرة الا تسعة يلزمه واحد **قال** واذا ورد عقيب الاثبات افاد النفى اجماعا
واذا ورد عقيب النفى افاد الاثبات خلافا لابى حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكن قولنا لا اله الا الله
موجبا لثبوت الالهية له تع والاجماع دل على تمام الاسلام به **اقول** الاستثناء اما من الاثبات
او النفى و الاول يكون نفيا اجماعا كقوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثانى كقوله تع
ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين يكون نفيا على الاصح خلافا لابى حنيفة
احتج المص بانه لولا ذلك لما كان قولنا لا اله الا الله موجبا لثبوت الالهية له تع من غيره والتالى باطل
لتمام الاسلام به اجماعا فالمقدم مثله واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء يرجع الى الحكم لانه ذهنى
ونفى الثبوت خارجى وتعلق الالفاظ بالذهنية اولى ونفى الحكم بالنفى لا يستلزم الحكم بالاثبات
ولا بد من قوة **قال** واذا تعدد الاستثناء فان كان بحرف العطف كان الجميع راجعا الى
المستثنى منه وان كان بغيره فكذلك ان كان الثانى اكثر من الاول او مساويا والا عاد الى الاول
لقربه **اقول** اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون بحرف عطف او لا والثانى اما ان يكون
مساويا او لا فالاقسام اربعة آ الاستثناء بحرف عطف ويكون الجميع عائدا الى المستثنى منه

لاستحالة عوده الى الاستثناء ولامتناع عطف المستثنى على المستثنى منه ب ان لا يكون بحرف عطف
ويكون الثاني مساويا للاول ويعودان الى المستثنى منه لاستحالة عوده الى الاستثناء الاول
للاجماع على بطلان الاستثناء المستغرق ج ان يكون اكثر من الاول ويعود الى المستثنى منه
ايضا د ان يكون الثاني اقل من الاول ويرجع الى الاول لقرينة ولانه لو لم يعد اليه فاما ان
يعود الى المستثنى منه فقط او اليهما او لا الى واحد منهما والكل مح اما الاول فلانه ترجيح
للمرجوح وهو باطل واما الثاني فلاستلزام اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد وهو مح واما
الثالث فبالاجماع قال واذا ورد عقيب الجمل اختص بالاخيرة وقال الشافعي يعود الى الجميع
وقال السيد المرتضى بالاشتراك لنا انه على خلاف الاصل فترك العمل به في الاخيرة والاقرب
لدفع محذور الهذرية فيبقى الباقي على الاصل ولان الاستثناء عقيب شيء يعود اليه دون
المستثنى منه ولان الظاهر عدم الانتقال من الجملة قبل استيفائها اقول الاستثناء المذكور
عقيب الجمل هل يعود اليها باسرها ام لا فذهب الشافعي واصحابه الى عوده الى الجميع وقال السيد
المرتضى بالاشتراك ~~لنا انه على خلاف الاصل فترك العمل به~~ وقال ابو حنيفة واصحابه يعود الى
الاخيرة وهو اختيار المص لوجوه آ انه على خلاف الاصل ترك العمل به في الاخيرة لدفع محذور
الهذرية فيبقى الباقي على الاصل وانما خصصناه بالاخيرة للقرب ب ان الاستثناء عقيب
شيء يعود اليه دون المستثنى منه فيكون في الجمل كذلك دفعا للاشتراك والمجاز ج انه لا ينتقل
عن جملة الا بعد استيفائها فيكون عود الاستثناء اليها على خلاف الظاهر لانه تحكم ولا دليل
فلا يحمل وتحقيق ذلك مذكور في شرح التهذيب قال البحث السادس في الشرط والصفة
والغاية الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر اقول الشرط ما يتوقف على تاثير المؤثر
عليه

فخرجت العلة لانها نفس المؤثر وجزء العلة لان المؤثر يقف عليه في ذاته لا في تاثيره قال
وله صيغتان إن وتختص بالمحتمل واذا وتدخل عليه وعلى المتحقق اقول للشرط صيغتان
ان واذا وتشتركان في كون كل واحد منهما صيغة الشرط وتفترقان بان إن تختص بالمحتمل
ولا تدخل على المتحقق واذا تدخل عليهما قال واذا تعقب الجمل رجع الى الجميع وقيل يختص
بالاخيرة والاولى تقديمه لفظا وان جاز تاخيره اقول ذهب الشافعي وابو حنيفة الى ان
الشرط اذا تعقب جملا يعود الى الجميع وهو اختيار المص لانه وان تاخر لفظا فانه متقدم معنى
فلهذا رجع الى الجميع وان اختلفا في الاستثناء وذهب بعض الادباء الى انه يرجع الى الاخيرة
واعلم انه لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتاخيره وانما النزاع في الاولى والحق ان التقديم
اولى لتوقف التاثير السابق عليه والمتوقف عليه التاثير السابق ليكون سابقا في الوضع وقال
الغزالي والفراء انه التاخير قال واما الصفة فان كانت عقيب جملة واحدة عادت اليها
وان كانت عقيب اكثر فان تعلقت احديهما بالاخرى عادت اليهما معا والا فالاقرب عودها
الى الاخيرة اقول الصفة اما ان تكون عقيب جملة واحدة كقولنا رقبة مؤمنة واما ان
تكون عقيب اكثر فاما ان تكون احديهما متعلقة بالاخيرة اولا والاول يرجع اليهما معا والثاني
يرجع الى الاخيرة والبحث فيه كما مر في الاستثناء واعلم ان التعلق على قسمين آ ان يكون اسم
احديهما مضمرا في الآخر كقوله اطعم ربيعة واخلع عليهم الطوال ب ان يكون حكم احديهما
مضمرا في الآخر كقوله اطعم ربيعة ومضر الطوال قال واما الغاية فهي نهاية الشيء
وصيغتها حتى والى والحكم فيما بعدها مخالف للحكم لما قبلها ان كانت منفصلة بمفصل
محسوس والا فلا اقول الغاية هي نهاية الشيء وطرفه ومقطعه ولها لفظان

السابقة (في الهامش)

٨١

حتى والى وهي اما ان تكون منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس ام لا فان كان الاول كقوله تع اتموا
الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعد الغاية مخالفا لحكم ما قبلها والا لكانت وسطا لا غاية هف
وان كان الثاني كقوله تع الى المرافق لم يجب مخالفة حكم ما قبلها لما بعدها لانه غير منفصلة حسا فتخصيص
بعض المواضع دون البعض يكون ترجيحا من غير مرجح لا يقال يلزم ان لا تكون غاية لانا نقول لا يلزم
ذلك لان وجوب ما قبلها ذاتي ووجوب ما بعدها من قبل ما يتوقف عليه الواجب فهي غاية بالنسبة
الى الوجوب الاول لحكم ما قبلها وما بعدها متماثلان من حيث الوجوب المطلق ومختلفان بما
قلناه قال البحث السابع في التخصيص بالادلة المنفصلة اما التخصيص بالعقل فكقوله تع الله خالق
كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء اقول لما فرغ من البحث عن التخصيص بالمتصل شرع في التخصيص
بالمنفصل وانما قدم الاول لانه كالجزء اذا عرفت هذا فنقول التخصيص اما ان يكون بالعقل او بالسمع
والاول كقوله تع الله خالق كل شيء وكقوله تع واوتيت من كل شيء وانما قدم العقل لانه اقوى
قال واما بالنقل فله اقسام احدها تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا للظاهرية لقوله تع
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
اقول انما قدم تخصيص الكتاب بالكتاب لانه اقوى السمعيات اذا عرفت ذلك فنقول تخصيص
الكتاب بالكتاب جائز خلافا للظاهرية لانه واقع في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء مع قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن احتجوا بقوله تع لتبين للناس
ما نزل اليهم فوجب البيان الى الرسول ص فوجب ان لا يحصل البيان الا بقوله والتخصيص بيان
والجواب انه مختص بالمجمل قال الثاني تخصيصه بالسنة المتواترة جائز خلافا لبعض الشافعية
لقوله ع القاتل لا يرث في تخصيص قوله يوصيكم الله في اولادكم وكتخصيص اية الجلد برجم المحصن

اقول انما ذكر هذا عقيب الاول لانه قريب منه في القوة اذا عرفت هذا فنقول ذهب اكثر المحققين
الى جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة خلافا لبعض الشافعية للوقوع آ اما في القول فلقوله ع القاتل
لا يرث المخصص لقوله تع يوصيكم الله في اولادكم و آ اما في الفعل ففي قوله تع الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة المخصص برجمه ع للمحصن قال الثالث تخصيصه بالاجماع
وهو جائز للاجماع على تخصيص العبد من اية الميراث ومن اية الجلد اقول يجوز تخصيص الكتاب
بالاجماع لانهم خصصوا به الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا به الجلد بالاجماع على ان
العبد كالامة وتنصيف الجلد وانما اخر الاجماع عن الكتاب والسنة لانه انما يكون حجة بهما
قال الرابع تخصيصه بفعله ع ان كان حكم العام متناولا له وثبت ان حكم غيره مثل حكمه
وان كان غير متناول له كان مخصوصا في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره حكمه والا فلا اقول
اذا فعل الرسول ع فعلا يخالف حكم خطاب عام فنقول ذلك الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول ع
اولا فان كان الاول كان ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه وهل يكون مخصصا له في حق غيره ان
ثبت ان حكم غيره حكمه مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حق غيره والا فلا وان كان
الثاني فان ثبت ان حكم غيره مثل حكمه كان مخصصا في حق الامة والحق ان المخصص ليس فعله
ع بل فعله مع ذلك الدليل وانما اخذه ليكون دلالته على الامر بالمجاز قال الخامس تخصيصه
بخبر الواحد جائز لانهما دليلان تعارضا فيقدم الاخص جمعا بين الدليلين وقد وقع كما في
تخصيص اقتلوا المشركين بقوله ع سنوا بهم سنة اهل الكتاب والسيد المرتضى منع من ذلك
لان الخبر الواحد ليس بحجة عنده اقول اختلفوا في التخصيص بخبر الواحد فجوزه المص
والشافعي ومالك وابو حنيفة لوجهين آ انهما دليلان تعارضا فوجب تقديم الاخص

ب انه قد وقع كما في تخصيص اقتلوا المشركين بقوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وامثاله كثيرة ومنع
منه السيد المرتضى لان خبر الواحد ليس حجة عنده وسيأتي تحقيقه وانما اخره لانه اضعفها قال
لا يجوز تخصيصه بالقياس لان القياس عندنا باطل فكيف اذا تعارض القرآن اقول القياس
ليس بحجة على ما يأتي فلا يخصص القرآن وانما اخره لانه ليس بحجة قال السابع يجوز تخصيص
السنة المتواترة بمثلها لان العمل بهما وتركهما وترك الخاص بط بالاجماع فتعين ما قلناه اقول
لما فرغ من تخصيص الكتاب شرع في تخصيص السنة المتواترة ويجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها
لانهما دليلان قد تعارضا فاما ان يعمل بهما او يترك او يعمل بالعام ويبطل الخاص او بالعكس
والكل بط الا الاخير بالاجماع فتعين الاخير ويجوز تخصيصها بجميع مخصصات الكتاب للادلة
المذكورة هناك قال فائدة اذا ورد الخبران عام وخاص وا قترنا كان الخاص مخصصا
للعام وكذا اذا ورد الخاص متاخرا قبل حضور وقت العمل بالعام ولو كان بعده كان
نسخا وان تاخر العام فعند ابي الحسين يبنى على العام على الخاص لان الخاص اقوى دلالة وعند
ابي حنيفة العام ناسخ لان مع التعارض يعمل بالاخير وان جهل التاريخ توقف ابو حنيفة
لتردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصا وناسخا اقول اذا ورد خبران خاص وعام فاما
ان يعلم تاريخهما اولا فان كان الاول فاما لم يعلم اقترانهما كان الخاص مخصصا للعام كقوله عم
في الخيل زكوة ليس في الذكورة من الخيل زكوة وان علم تاخر احدهما فان كان المتاخر الخاص
فان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا له وان ورد بعده كان ناسخا ولو كان
المتاخر العام يبنى العام على الخاص عند المص وابي الحسين والشافعي لان دلالة الخاص على
محله اقوى من دلالة العام عليه والاقوى ارجح ولان العمل بالعام في عمومه يستلزم الخاص دون العكس

وعند

وعند ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار العام المتاخر ناسخ لانهما دليلان تعارضا فيعمل بالاخير
وان كان الثاني وهو ان يجهل التاريخ فعند ابي حنيفة يتوقف فيهما ويرجع الى غيرهما لان
الخاص دائر بين كونه منسوخا بان يتقدم على العام وناسخا بان يتاخر ومخصصا بان يقترن
وعند الشافعي الخاص يخصص العام لانه خاص قد عارض العام فيبنى العام عليه جمعا
بين الادلة قال البحث الثامن فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وهو سبعة الاول السبب
ليس مخصصا خلافا للشافعي لوجود المقتضي للعموم وهو لفظ وخصوص السبب لا يصلح
للمنع لانه لو صرح وقال عليك بالعام كان جائزا ولان الظهار واللعان وغيرهما وردت
على اسباب مع عمومها اقول ذهب المحققون الى ان السبب غير مخصص خلافا للشافعي
وامام الحرمين لان المقتضي للعموم موجود والمعارض منتف اما الاول فظاهر لوجود
اللفظ العام واما الثاني فلانه ليس الا السبب وهو غير صالح لان المخصص مناف والسبب
ليس بمناف لانه لو صرح وقال عليك بالعام كان جائزا ولم يكن منافيا ولان بعض العمومات
باقية على عمومها مع ورودها على اسباب خاصة كالظهار واللعان قال الثاني مذهب
الراوي ليس بمخصص خلافا لابن ابان لاحتمال استناده الى ما ليس بدليل وقد اخطأ في ظنه
اقول ذهب اكثر المحققين الى ان مذهب الراوي اذا كان على خلاف عموم الخبر الذي رواه
لا يخص به خلافا لابن ابان وابي حنيفة والحنابلة مثاله خبر ابي هريرة ان الاناء يغسل
من ولوغ الكلب سبع مرات ومذهب ابي هريرة انه يغسل ثلاثا احتج المص بان مجرد عمله ليس
بحجة وانما المخصص مستنده فجاز ان لا يكون حجة لتوهمه ما ليس بدليل دليلا وقد اخطأ
في ظنه فلا طعن قال الثالث لا يجوز تخصيص العموم بذكر بعضه لعدم التنافي والمفهوم

ليس بحجة خصوصا مع معارضة العموم اقول ذهب اكثر المحققين الى ان ذكر بعض العام
اذا كان حكمه موافقا للعام لا يخصه مثاله ما روي عنه عم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر
ثم مر بشاة ميمونة فقال دباغها طهورها وقال ابو ثور يخصصه احتج المص بان المخصص
مناف وذكر البعض ليس بمناف واحتج ابو ثور بان ذكر البعض دل بالمفهوم على نفي الحكم
عما عداه فيكون منافيا واجاب المص بالمنع من كونه حجة سلمنا لكن العموم اولى قال الرابع
العادة غير مخصصة الا ان تقع في زمانه عم ويقررهم عليها لان افعال العبيد ليست بحجة
على الشرع اقول ذهب اكثر المحققين الى ان العادة غير مخصصة كما لو امرهم بالصدقة
بطعام وعادتهم تناول طعام خاص الا ان تقع في زمانه عم ويقررهم عليها ويكون المخصص
في الحقيقة التقرير لا العادة وقال ابو حنيفة انها مخصصة مطلقا احتج المص بان افعال العباد
ليست حجة على الشرع قال الخامس المخاطب لا يخرج عن عموم الخطاب كقوله تع وهو بكل شيء
عليم اقول كونه مخاطبا لا يخرج عن عموم الخطاب كقوله تع وهو بكل شيء عليم فانه عالم
بنفسه والتحقيق ان نقول الخطاب اما ان يكون خبرا او امرا والاول يدخل في عمومه واما الثاني
فلا يدخل فيه لاستحالة امر الشخص بنفسه قال السادس الخطاب المتناول للرسول عم والامة
لا يختص بالامة لعموم اللفظ اقول ذهب اكثر المحققين الى ان الخطاب الذي يصلح ان يندرج
فيه النبي عم والامة كقوله تع يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا عام في حقه وحقهم لوجود
المقتضي وهو عموم اللفظ وانتفاء المعارض ومنهم من خصه بالامة لان منصب الرسول عم
يقتضي افراده بالذكر قال السابع عطف الخاص على العام لا يقتضي التخصيص خلافا
للحنفية كقوله عم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لان العطف لا يقتضي الاشتراك

فعل العبد

المخاطب

افراده

من كل

من كل الوجوه اقول عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العام مثاله ان اصحابنا
لما احتجوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله عم لا يقتل مؤمن بكافر قالت الحنفية انه عطف
عليه ذا العهد بقوله ولا ذو عهد في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر والمراد به
هنا الحربي فيجب ان يكون المراد بالكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه واحتج المص بان المقتضي موجود والمعارض منتف لانه ليس الا العطف
وهو لا يصلح للمعارضة لان العطف لا يقتضي الاشتراك قال البحث التاسع في حمل المطلق
على المقيد ان كان حكم المطلق مخالفا لحكم المقيد لم يحمل المطلق عليه ولو ماثله فان اتحد
السبب حمل المطلق عليه وان اختلف لم يجب الحمل الا بدليل منفصل وقال بعض الشافعية
تقييد احدهما يقتضي تقييد الآخر لفظا وهو خطأ لانه لو قال الشارع اوجبت عليك اي
رقبة كانت في الظهار لم يناف التقييد بالايمان في القتل اقول المطلق والمقيد اذا وردا
فاما ان يختلف حكمهما او لا والاول مثل ان يقول الشارع آتوا الزكوة اعتقوا رقبة مؤمنة
ولا نزاع في انه لا يحمل المطلق على المقيد هنا لانه لا تعلق بينهما البتة والثاني اما ان يكون
السبب واحدا فيجب حمل المطلق على المقيد مثل اذا ظاهرت فاعتق رقبة ثم يقول اذا
ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة واما ان يكون مختلفا كتقييد الرقبة بالايمان في كفارة القتل
واطلاقها في كفارة الظهار فلا يجب الحمل الا بدليل منفصل لعدم التنافي وقال بعض الشافعية
تقييد احدهما يقتضي تقييد الآخر لفظا لان القرآن كالكلمة الواحدة ولان الشهادة لما
قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هنا
وابطل المص قولهم بانه لا ينافي لان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة

فعية

واوجبت فى كفارة الظهار كيف كانت لم يكن متناقضا والقرآن كالكلمة الواحدة فى عدم
التناقض وتقييد الشهادة بالاجماع قال الفصل الخامس فى المجمل والمبين وفيه مباحث
الاول البيان وهو اللفظ الذى دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد
اقول لما فرغ من البحث فى المطلق والمقيد شرع فى بيان المجمل والمبين وبدأ بتعريف
الفاظ دائرة بين النظار فى هذا العلم فمنها البيان وهو اللفظ الذى دل على المراد بخطاب
لا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد فقولنا الذى دل على المراد يخرج المؤكد والمجمل وقولنا
الخطاب يخرج المبتدأ وقولنا لا يستقل بنفسه فى الدلالة كان المراد بذكره التتميم لا التمييز
وهو علة كونه بيانا وفيه نظر لوجوه آ انه يقتضى ان لا يكون الفعل بيانا وهو خلاف مذهبه
ب ان ذلك مبين والبيان مصدر ج انه لا ينعكس فان البيان يحتاج الى اقتران قرينة حالية
او مقالية به فلا يستقل بنفسه قال والمبين يطلق على اللفظ المستغنى عن البيان
وعلى ما ورد عليه بيانه والمجمل ما افاد شيئا معينا فى نفسه واللفظ لا يعينه والتأويل
احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الذى دل الظاهر عليه اقول من الالفاظ
الدائرة بين النظار فى هذا الفن المبين ويطلق على ما ظهرت دلالته ويشترك فى هذا المعنى
لفظان آ اللفظ المستغنى عن البيان ب اللفظ الذى ورد بيانه عليه ومنها المجمل وهو
مأخوذ من الجمل ومنه اجملت الحساب اذا جمعته وفى العرف ما افاد شيئا معينا فى نفسه
واللفظ لا يعينه فقولنا ما افاد شيئا احتراز من المهمل وقولنا معينا فى نفسه ليخرج
النكرات وقولنا واللفظ لا يعينه احتراز من الاعلام وغيرها وغيرها مما يعينه اللفظ
اعترض بعض شراح هذا الكتاب بان اللفظ المشترك بين الوجود والعدم مجمل بمعنى

انه لا يفيد شيئا اصلا لان السامع قد كان مترددا قبل سماعه وبعده كذلك وهو غلط
فاحش فانه يفيد ارادة المتكلم لاحد هذين المعنيين لا نفس احدهما لان اللفظ لم يوضع
لافادة معناه والا لزم الدور بل لافهام الغير كما فى الضمير ومنها التأويل وهو احتمال يعضده
دليل يصير به اغلب على الظن من الذى دل عليه الظاهر كما فى قوله تع تجرى باعيننا نحمله على العلم
اى تجرى بعلمنا لما ثبت انه تع ليس بجسم قال المجمل قد يكون لفظا باعتبار ارادة خلاف الظاهر
منه كالعام المخصص اولا كالمتواطئ والمشترك وهو قد يكون فعلا باعتبار عدم ما يدل على جهة
وقوعه اقول لما بين فيما تقدم حد المجمل شرع فى تقسيمه وقد قسمه الى قسمين قول وفعل فالقول
اما ان يكون اجماله باعتبار استعماله فى غير موضوعه الظاهر منه اما فى بعضه كالعام المخصوص
او فى خارجه كالمجاز المتعدد من غير بيان واما ان يكون حال استعماله فى بعض افراد موضوعه
كالمتواطئ واما الفعل فانه يكون مجملا باعتبار جهل وجهه فانه يمكن ان يقع على جهات فاذا
جهل وجهه كان مجملا بهذا الاعتبار قال البحث الثانى يجوز ورود المجمل فى كلامه تع وكلام
الرسول صلعم لامكانه فى الحكمة ووقوعه فيهما اقول ذهب المحققون الى تجويز ورود المجمل فى
كلامه تع وكلام الرسول عم ومنعه الاقل احتج المص بوجهين آ انه ممكن فى الحكمة كما فى المشترك
ب انه واقع فيهما والوقوع دليل الجواز اما الاول فلقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وهو موضوع للطهر والحيض ووقوعه فى السنة كثير واما الثانى فظاهر واحتج
المانع بان المخاطب اما ان يقصد الافهام اولا والثانى عبث فيكون ممتنعا من الحكيم والاول
اما ان يقترن به ما يحصل به الفهم اولا والثانى مح والا لزم تكليف ما لا يطاق والاول
يلزم منه التطويل بغير فائدة والجواب منع العبث لاحتمال مصلحة خفية وذكر المجمل

مع البيان وقت الحاجة قال البحث الثالث فى اشياء ليست مجملة وظن انها مجملة فمنها التحليل
والتحريم المضافان الى الاعيان خلافا للكرخى لافادتهما المعنى المطلوب من تلك الذات اقول
لما ذكر المجمل واقسامه شرع فى ذكر اشياء توهم قوم انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل
والتحريم المضافان الى الاعيان كقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة فاكثر المحققين
على انه لا اجمال فيه وذهب ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله البصرى الى انه مجمل احتج المص بان
التحليل والتحريم ينصرفان الى المعنى المقصود غالبا فتحريم الامهات ينصرف الى الوطء وتحريم
الميتة ينصرف الى الاكل واحتج المخالف باستحالة ورودهما على الاعيان فلا بد من اضمار معنى
والمعانى كثيرة ويستحيل اضمار الجميع لانه زيادة الاضمار من غير فائدة اذ المحذور المدلول يندفع
بواحد ويستحيل اضمار معين من مفرداته لانه ترجيح من غير مرجح فبقى اضمار غير المعين وهو عين
الاجمال واجاب عنه المص بانا قد بينا المرجح وانا اقول لا نزاع حقيقى بينهم لان بعض
المعانى اما ان يكون ارجح وحمل اللفظ عليه اولى او لا يكون كذلك فان كان الاول حمل اللفظ عليه
اجماعا وان كان الثانى فهو مجمل اجماعا ولا نزاع حقيقى هنا قال ومنها قوله تع وامسحوا
برؤسكم خلافا للحنفية لان الباء اما للتبعيض او للقدر المشترك بين الجميع والبعض ومعهما
لا اجمال اقول اختلفوا فى قوله تع وامسحوا برؤسكم فذهب الاكثر الى انها غير مجملة وذهب
الحنفية الى انها مجملة احتج المص بان الباء اما ان يكون للتبعيض خاصة فيجب مسح بعض الرأس
ولا اجمال لانه مضبوط واما ان يكون للقدر المشترك بين الجميع والبعض ولا اجمال ايضا لانه
يكون متواطئا فيتخير المكلف فى ايهما شاء واما ان يكون موضوعا للجميع خاصة وهو لا اجمال
ايضا وليس بمشترك لان الاصل عدمه قال ومنها الفعل المنفى خلافا لابى عبد الله البصرى

لان الاضمار لا بد منه واضمار الصحة اولى لانه اقرب مجازا الى الحقيقة اقول ذهب اكثر
المحققين الى ان الفعل المنفى ليس بمجمل خلافا للقاضى ابى بكر وابى عبد الله البصرى احتج
المص بان الفعل المنفى لا يمكن نفيه فلا بد من اضمار حكم وهو الصحة لانه اقرب المجازات الى
الحقيقة واحتج القاضى بانه لا بد من اضمار حكم وهو كثيرة ولا يجوز اضمار الكل لانه زيادة
اضمار من غير فائدة ولا اضمار واحد معين لانه ترجيح من غير مرجح فيضمر واحد غير
معين والجواب قد بينا الاولوية قال ومنها آية السرقة ليست مجملة فى اليد ولا القطع
لان اليد موضوعة للعضو من المنكب واستعمالها فى البعض على سبيل المجاز واما القطع فهو
الابانة اقول ذهب اكثر المحققين الى ان آية السرقة ليست مجملة فى اليد ولا القطع لان
اليد موضوعة للعضو من المنكب واستعمالها فى البعض مجاز فلا اجمال ح واما القطع فهو
حقيقة فى الابانة قال ومنها قوله عم رفع عن امتى الخطأ والنسيان لان المراد منه رفع
المؤاخذة اقول ذهب اكثر المحققين الى انه لا اجمال فى قوله عم رفع عن امتى الخطأ والنسيان
لان المراد رفع المؤاخذة وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصرى الى انه مجمل لان رفعهما
لا يصح فلا بد من اضمار حكم وهو متعدد فاما ان يضمر الكل وهو مح لانه يخالف الاصل
فلا يجوز زيادة من غير ضرورة واما ان يضمر واحد معين وهو مح لاستلزام الترجيح
من غير مرجح وهو باطل فبقى ان يضمر واحد غير معين وهو معنى الاجمال والجواب قد بينا
الترجيح قال البحث الرابع فى تأخير البيان قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تأخير
البيان عن وقت الحاجة والا لزم تكليف ما لا يطاق واما تأخيره عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجة فقد منع ابو الحسين من تأخيره فيما له ظاهر وقد استعمل فى خلافه وزعم

ان البيان الاجمالى كاف فيه ويجوز تاخير البيان فيما ليس له ظاهر الى وقت الحاجة و
الاشاعرة جوزوا التاخير مطلقا اقول لما فرغ من البحث فى المجمل شرع فى البحث عن
البيان والبحث ههنا يقع فى مقامين الاول اتفق المانعون من التكليف بما لا يطاق على انه
لا يجوز تاخيره البيان عن وقت الحاجة وجوزه مجوزوه والثانى اختلفوا فى تاخيره عن
وقت الخطاب فذهب ابو بكر الصيرفى وابو اسحق والحنابلة وبعض الحنفية الى امتناعه
مطلقا لانه لو جاز الخطاب به لجاز بالمهمل لاشتراكهما فى عدم الفائدة وليس بجيد للفرق
الظاهر وذهبت الاشاعرة وبعض الحنفية الى جوازه مطلقا لانه تع امر بنى اسرائيل
بذبح بقرة معينة غير مبينة لانه قال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا ادع لنا ربك
يبين لنا ما هى الى آخر الآية وذهب الفاضل المحقق ابو الحسين البصرى الى ان المجمل قسمان
آ ما له ظاهر وقد استعمل فى خلافه لم يجز تاخير بيانه لان المخاطب اما ان لا يقصد الافهام
او يقصده والاول قبيح لانه عبث والثانى اما ان يريد افهام الظاهر مع عدم ارادته
وهو اغراء بالجهل او يريد افهام غير الظاهر مع عدم بيانه فيكون تكليفا بما لا يطاق و
اعترض عليه بمنع العبث لحصول فائدة الاستعداد بامتثال امر الشارع فى فعل ما يامره
واجاب عنه والدى فى النهاية بانتفاء الاستعداد ح اذ تجويز المكلف الخطاب بالايراد
منه ظاهره تجويز لورود الامر ويراد منه النهى او الاباحة فيبقى المكلف على الاستعداد
السابق قبل الامر فينتفى الفائدة بالكلية ب ما ليس له ظاهر ويجوز تاخير بيانه الى وقت
الحاجة وهذا الفصل جيد قال البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع
الخاص فذهب قوم الى الجواز ما يخصصه خلافا لابى على وابى الهذيل لانه يجوز فى المخصوص

ابو

بدليل العقل وان لم يعلم السامع فى العقل ما يدل عليه فكذا ههنا وقد سمعوا اقتلوا المشركين
ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين اقول اختلف الناس فى جواز ان
يسمع العام من غير ان يسمع الخاص فذهب قوم الى الجواز واختاره المص ومنعه ابو على
وابو الهذيل واحتج المص بوجهين آ ان العام المخصص بالعقل يجوز اسماعه من غير ان يعرف
المكلف ان فى العقل ما يخصصه فيجوز فى محل النزاع اما الاول فظاهر واما الثانى فلعدم
الفرق ب انهم سمعوا اقتلوا المشركين من غير ان يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد
حين قال الفصل السادس فى الافعال وفيه مباحث الاول مذهبنا ان الانبياء
معصومون عن الكفر والبدعة خلافا للفضيلية وعن الكبائر خلافا للحشوية وعن
الصغائر عمدا خلافا لجماعة من المعتزلة وخطأ فى التاويل خلافا للجبائى وسهوا
خلافا للباقين وبالجملة فالعصمة واجبة فى كل زمان وقد بيناه ذلك فى علم الكلام فلا
حاجة اليه ههنا اقول لما فرغ من البحث عن الاقوال شرع فى البحث عن الافعال لان الشريعة
قد تبلغ من فعله فلهذا يبحث عنه فذهبت الامامية الى ان الانبياء معصومون من الكبائر
والصغائر عمدا او سهوا وغلطا فى التاويل قبل النبوة وبعدها وقد اختلف من عداهم
فى مقامات آ الكفر ذهبت الفضيلية الى تجويز صدور الكفر لانهم يجعلون الذنب وكل
ذنب كفر وغلطهم سائر المحققين ب ذهبت الحشوية الى جواز وقوع الكبائر منهم وذهب
بعضهم الى وقوعها ج ذهب جماعة من المعتزلة الى وقوع الصغائر منهم عمدا لكنها تقع
كثرة هذا فى غير الاحكام واما فى الاحكام فقد اتفقوا على امتناع الكذب منهم عمدا
وسهوا خلافا للقاضى فانه جوز عليهم السهو فى التبليغ وهو خطأ وذهب ابو على الجبائى

الى وقوع الصغائر منهم على سبيل التاويل وجوز قوم عليهم الصغائر سهوا واكثر الاشاعرة
والمعتزلة والقاضى ابو بكر جوز عليهم المعصية قبل النبوة كبيرة كانت او صغيرة عمدا او سهوا
حتى جوز بعضهم رسالة من اسلم عقيب كفر وعندنا ان العصمة واجبة فى كل زمان وتحقيقه
مذكور فى الكلام قال البحث الثانى فى وجوب التاسى بالنبى عم الحق ذلك خلافا لقوم لنا
قوله تع فاتبعوه لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله
اقول ذهب قوم الى وجوب التاسى بافعاله وآخرون الى جوازه واختار المص الاول
لوجوه آ قوله تع فاتبعوه امر باتباعه والامر للوجوب كما مر ب قوله تع لقد كان لكم فى رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر دل على ان كل من يرجو الله واليوم الآخر فله
اسوة وينعكس الى قولنا كل من ليس له اسوة لم يرجو الله واليوم الآخر وهو محرم فيجب اتباعه
ج قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله الاستدلال به من وجهين آ انه امر
بالاتباع والامر للوجوب ب انه علق المحبة بالمتابعة والمحبة واجبة فيجب المتابعة قال
اذا عرفت هذا فمعنى التاسى انه عم اذا فعل فعلا على وجه الوجوب يجب علينا ان نفعله على
وجه الوجوب وان تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان فعل على وجه الاباحة كنا متعبدين
باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله هذا اذا علم وجه الفعل اقول لما بين وجوب التاسى
شرع فى بيان معناه وتقريره ان النبى عم اذا فعل فعلا وجب علينا اتباعه فان فعله على
جهة الوجوب وجب علينا فعله كذلك وان فعله على جهة الندب كنا متعبدين بفعله ندبا
لا وجوبا وان فعله على جهة الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته قال واما اذا لم يعلم
فقال ابن سريج انه للوجوب فى حقنا وقال الشافعى انه للندب وقال مالك للاباحة واكثر

الله

لم يرجو

المعتزلة على الوقف وهو الاقرب لان عصمته تنفى القبح عنه والوجوب والندب زائدان
فالمشترك هو الجواز اقول اختلف الناس فى الفعل الذى لم يعلم وجهه فذهب ابن سريج الى وجوب
متابعته فيه لاشتماله على دفع ضرر مظنون وذهب الشافعى الى الندب لانه فعله عم فيحمل على الغالب
لكن الاصل البراءة عن الوجوب فيحمل على الندب وذهب مالك الى الاباحة وذهب المعتزلة الى الوقف وهو
يستلزم الاباحة لكن التوقف على الزائد لان عصمته عم تنفى القبح عنه فبقى التردد بين الوجوب والندب
والاباحة والوجوب والندب زائدتان من المشترك وهو الاباحة فيثبت ويبقى التردد فى الزائد
قال البحث الثالث فى الترجيح بين القول والفعل اذا ورد خطاب متناول للامة خاصة ثم فعل
النبى عم فعلا ينافيه وجب المصير الى القول وان كان متناولا له وتراخى فعله صار منسوخا
عنه وعنا للتاسى ولو تناوله دوننا كان منسوخا عنه وان كان الفعل مقدما وجب التاسى
فان كان متناولا له خاصة كان تخصيصا له عن ذلك العموم وان تناول امته خاصة كان حكم الفعل
مختصا به وان كان متناولا لنا وله دل على سقوط الفعل عنه وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما
قدم القول لانه اقوى دلالة من الفعل اقول اذا تعارض الفعل والقول فاما ان يتقدم
القول او يتقدم الفعل او يقترنا او يجهل الحال وعلى تقدير فالقول اما ان يكون متناولا لامته
خاصة او له خاصة او له ولامته فالاقسام اثنا عشر آ ان يكون مخصصا متناولا لامته ويفعله
عم فعلا ينافيه ويتاخر عن القول ويكون ح حكم الفعل مختصا به فيعمل بالقول مع عدم ايجاب
التاسى ومعه لانه لا يستلزم الجمع بين الدليلين بخلاف العمل بالفعل فانه ابطال القول بالكلية
ب ان يكون الغرض بحاله لكن يتقدم الفعل ويعمل بالقول ايضا ج الغرض بحاله ويردا دفعة
ويعمل بالقول د ان يجهل التاريخ ويعمل بالقول ايضا ه ان يكون متناولا له خاصة ويتقدم

مختصا

القول له

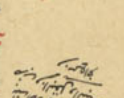
فيكون ناسخا ان تراخى ان جوزنا نسخ الشئ قبل حصول وقت فعله والا لم يجز ذلك و ان يتقدم الفعل وهو كما مر ز ان يتقاربا معا وهو ح ان يجهل التاريخ فيعمل بالقول لانه اقوى فى الدلالة ط لم يكن متناولا للامة ويتاخر الفعل فالفعل ح ناسخ اما فى حقه فظ واما فى حقنا فلوجوب التاسى اما بالدليل العام او الخاص هذا ان تراخى او جوزنا نسخ الشئ قبل حصول وقت فعله والا كان مخصصا له عم ى ان تراخى القول ويعمل به يا ان يرد دفعة فيكون مخصصا له عم قطعا يب ان يجهل التاريخ ويعمل بالقول لانه اقوى فى الدلالة قال البحث الرابع فى انه عم لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل النبوة ولا بعدها والا لاشتهر ولافتخر به اهل تلك الملة ولوجب مراجعة من قبله لو كان متعبدا بعد النبوة ولعلم معاذا عند سواله اقول البحث هنا يقع فى موضعين آ ان النبى عم هل كان متعبدا بشرع من قبله قبل النبوة ذهب اليه قوم ثم قال بعضهم انه كان متعبدا بشرع نوح عم وآخرون بشرع عيسى عم وآخرون بشرع موسى عم وذهب المص وابو الحسين البصرى الى انه لم يكن متعبدا بشرع واحد وتوقف الغزالى والقاضى واحتج المص بوجهين آ بانه لو كان متعبدا بشرع احد لاشتهر قياسا على سائر احواله ولافتخر اهل تلك الشريعة بجلالته وعظم قدره صلعم وآله ب انه لو لم يكن متعبدا بشرع احد بعد النبوة عند المحققين لوجهين آ انه لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب مراجعتهم فى الاحكام ولما تاخر فى كثير من المسائل الى انتظار الوحى فيها والتالى بط فالمقدم كذلك ب لو كان متعبدا بشرع من قبله لعلم معاذا حين بعثه الى اليمن قاضيا فقال له بما تحكم فقال بكتاب الله قال عم فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال عم فان لم تجد قال اجتهد على رايى فاقره عم فلو كان متعبدا بشرع من قبله لامره بالرجوع اليهم قال الفصل السابع فى النسخ وفيه

مباحث الاول فى تعريفه النسخ لغة النقل والتحويل وقيل الابطال وفى عرف الفقهاء رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا اقول قال النقال النسخ فى اللغة النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب اى نقلته وحولته وقيل الابطال يقال نسخ الكتاب اى ابطل واما فى عرف الاصوليين فرفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فبالقيد الاول خرج رفع الحكم الثابت بالعقل وقولنا بخطاب متراخ عنه احتراز عن التخصيص وقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن بيان انتهاء مدة الحكم قال واختلفوا فقال القاضى ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطابه تعم تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لبقى وقال ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته فى ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر اقول اختلفوا فى معنى النسخ فذهب القاضى ابو بكر الى ان النسخ رفع ومعناه ان الحكم كان متعلقا بجميع الاوقات فلما طرا الناسخ زال ذلك التعلق لان الحكم لو انعدم بذاته لما وجد وانما ينعدم بضده وهو الناسخ وذهب ابو اسحق الاسفراينى الى انه بيان انتهاء مدة الحكم ومعناه ان الحكم الاول انتهى بذاته وحصل بعده حكم آخر والناسخ لا مدخل له فى انعدامه بل هو مبين لان الناسخ ضد المنسوخ وليس زوال الباقى بطريان الحادث اولى من العكس وتمام تقريره والكلام عليه قد يجرى فى شرح التهذيب قال البحث الثانى فى جوازه اكثر المسلمين على جوازه وخالف فى ذلك ابو مسلم الاصفهانى وجماعة من اليهود لنا ان الاحكام منوطة بالمصالح ولا امتناع فى كون الوجوب مثلا مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت آخر فلو كلفه دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه فى وقت كونه مفسدة وهو المط ولقوله تع ما ننسخ

قد يجرى

المكثر

من آية او ننسها نات بخير منها ولان النسخ وقع فى شرع اليهود كتحريم كثير من الحيوان على لسان موسى عم مع اباحة الجميع عدا الدم على لسان نوح عم وغير ذلك من الاحكام اقول اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لابى المسلم الاصفهانى وبعض اليهود والبحث هنا يقع فى مقامين آ جوازه عقلا واحتج المص عليه بان الاحكام منوطة بالمصالح فجاز ان يكون الوجوب مصلحة فى وقت مفسدة فى آخر فيمتنع التكليف به دائما والا كلف بالقبيح وهو محال عدم ايجابه والا لزم الاخلال بالمصلحة فيوجبه فى وقت كونه مصلحة وينسخه فى وقت كونه مفسدة ب وقوعه سمعا ويدل عليه وجوه آ قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها ب ان النسخ وقع فى شرع اليهود لانه جاء فى التورية انه تع قال لنوح عند خروجه من الفلك جعلت لك كل دابة ماكلا ولذريتك واطلقت لكم ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوانات ج ان آدم عم كان يزوج الاخ من الاخت وقد حرم الله ذلك على موسى عم قال واحتجاج اليهود بقول موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا ضعيف لان الابد يطلق على الزمان المتطاول لقوله تع فى التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفى موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فى تلك السنة وايضا تواتر اليهود انقطع لان بخت نصر استاصلهم



الا من شذ اقول احتجوا على مذهبهم بانه ثبت بالتواتر ان موسى عم قال تمسكوا بالسبت ابدا والتواتر حجة بالاتفاق واجاب عنه المص بوجهين آ ان لفظة التابيد تطلق على الزمان المتطاول المنقطع للمبالغة وقد جاء فى التورية ذلك كما فى قوله تع يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفى موضع آخر

يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فاما ان يكون احدهما ناسخا للآخر فثبت المط والا ثبت ان الابد يطلق على الزمان المتطاول ب لا نسلم ان موسى عم قال ذلك فان تواتر اليهود انقطع لان بخت نصر استاصلهم الا من شذ بحيث لا يبلغ عدد التواتر قال اذا عرفت هذا فالنسخ وقع فى القرآن كما فى القبلة والاعتداد للوفاة وثبات الواحد للعشرة ووجوب تقديم الصدقة على المناجاة اقول اتفقت الامة على جواز نسخ القرآن وقال ابو مسلم لا يجوز واحتج المص بوجوه آ آية التوجه الى بيت المقدس نسخت باية التوجه الى الكعبة ب ان آية عدة الوفاة حولا نسخت باربعة اشهر وعشرة ايام واعتداد الحامل حولا بالحمل ج نسخت آية تقديم الصدقة على المناجاة وقال ابو مسلم لم تنسخ بل زالت لزوال سببها وهو امتياز الموافق عن غيره وفى هذه الوجوه نظر لجواز انتهاء الحكم بذاته فلا يكون نسخا عند المص قال وقوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد به لم يتقدم من الكتب ما يبطله ولا ياتيه بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من نفى النسخ اقول احتج ابو مسلم على مذهبه بقوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والناسخ مبطل واجاب عنه المص بان المراد لم يتقدم ما يبطله من الكتب ولا ياتيه بعده ما يبطله منها قال البحث الثالث فى نسخ الشئ قبل مضى وقت فعله ذهبت المعتزلة الى بطلانه لاستحالة كون الشئ حسنا وقبيحا فى وقت واحد والامر بالقبيح والنهى عن الحسن فذلك الفعل فى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهى عنه وان كان قبيحا استحال الامر به اقول اختلفوا فى نسخ الشئ قبل مضى وقت فعله مثاله اذا قال الله تع لنا صبيحة يومنا صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند الغروب فجوزه الاشاعرة كافة

ومنعه المعتزلة والمص في النهاية والتهذيب وكثير من الفقهاء وللاستدلال يتوقف على مقدمتين
آ انه يمتنع ان يكون الفعل حسنا وقبيحا في وقت واحد ب انه يستحيل الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
اذا تقرر ذلك فنقول الفعل في ذلك الوقت اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان الاول استحال
النهي عنه وان كان الثاني استحال الامر به قال والاشعرية ذهبوا الى جوازه لانه تع امر ابرهيم
بذبح ولده لقوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك ثم نسخ عنه بالفدية وهذا عندي اقوى
والجواب عن حجة المعتزلة ان الحسن والقبيح كما يوصف الفعل بهما فكذا يلحقان الامر فجاز
ان يكون الشيء حسنا الا ان الامر به يشتمل على نوع مفسدة فيلحقه النسخ باعتبار لحوق القبح
الامر لا المامور به اقول المص هنا اختار مذهب الاشاعرة واحتج عليه بانه تع امر ابرهيم
عم بذبح ولده اسمعيل عم ثم نسخه عنه بالفدية قبل وقت الفعل قيل لا نم انه امر بالذبح بل
بمقدماته واجيب بانه لو لم يكن مامورا به لم يحتج الى الفدية واجاب عن حجة المعتزلة
بان الحسن والقبح كما يلحقان الافعال كذا يلحقان الامر والنهي فجاز ان يكون الشيء حسنا
الا ان الامر به يشتمل على نوع مفسدة فيلحقه النسخ باعتبار لحوق القبح الامر لا المامور به
والاقوى عندي مذهب المعتزلة قال البحث الرابع يجوز نسخ الشيء الى غير بدل كالصدقة
امام المناجاة والى ما هو اثقل اقول المحققون على جواز نسخ الشيء الى غير بدل خلافا للقوم
لانه تع نسخ وجوب الصدقة امام المناجاة ووجوب الامساك بعد الفطر في الليل الى غير
بدل وذهب المحققون ايضا الى جواز نسخ الشيء الى ما هو اثقل خلافا لبعض اهل الظاهر
لانه تع نسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم وهو اثقل قال ونسخ التلاوة دون الحكم
وبالعكس اقول يجوز نسخ التلاوة والحكم معا اجماعا ونسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس

عند الاكثر

عند الاكثر خلافا لشاذ من المعتزلة لانهما عبادتان غير متلازمتين وكل ما كان كذلك لا استبعاد
في ان تصيرا مفسدتين او احديهما دون الاخرى ولو قوعه اما في التلاوة فما روي من قوله تع
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله واما العكس ففي الاعتداد والصدقة
قال ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه كقوله تع عمرت نوحا الف سنة الا خمسين عاما اقول
المخبر عنه اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان الاول لم يجز نسخ المخبر وان كان الثاني جاز
نسخه ان كان خبرا عاما يجوز تغييره كان يقول عمرت نوحا الف سنة الا خمسين عاما لان الخبر
في تناوله لافراده المتعددة كالامر فلما جاز في الامر جاز فيه واحتجوا بانه يستلزم ايهام الكذب
والجواب لا ايهام مع التنصيص على المراد كالامر وانا اقول كل من قال ان النسخ رفع يلزمه
امتناع نسخ الخبر وكل من قال ان النسخ بيان يلزمه جواز النسخ فكان الاحرى بالقاضي تجويزه
وبالمص منعه قال ونسخ الامر المقيد بالتابيد لانه شرطه اقول اكثر المحققين جوزوا نسخ المقيد
بالتابيد لان شرط النسخ ان يرد على ما امر به اما على سبيل التابيد او التعدد وشرط الشيء لا يعانده
واحتج المانع بان قوله افعلوا ابدا اقيم مقام قوله افعلوا في هذا الوقت وفي ذلك الى ان
يذكر الاوقات كلها ولو كان كذلك لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر بلفظ التابيد قال ونسخ
المتواتر من السنة بمثله وبالكتاب وبخبر الواحد عقلا لكنه غير واقع ونسخ خبر الواحد بمثله
وبالمتواتر اقول نسخ السنة يقع على خمسة اوجه آ نسخ السنة المتواترة بمثلها وهو جائز اجماعا
ب نسخه بالكتاب وهو جائز خلافا للشافعي لانه وقع فان في ابتداء الاسلام كان التوجه
الى بيت المقدس ثابتا بالسنة ثم نسخ بالتوجه الى الكعبة وهو ثابت بالقرآن ج نسخه بخبر
الواحد وهو جائز عقلا غير واقع سمعا خلافا لبعض اهل الظاهر لا فادة التواتر العلم

فلا يترك بالظن واحتجوا بانه دليل من ادلة الشرع فاذا عارض دليل آخر وجب تقديم المتاخر
قياسا على سائر الادلة د نسخ خبر الواحد بمثله كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها وهو جائز اتفاقا ه نسخ خبر الواحد بالتواتر ولا شك في جوازه قال ونسخ الكتاب
بمثله خلافا للشافعي كالقبلة والعدة وبالسنة المتواترة كالحبس في البيوت خلافا للشافعي
اقول نسخ الكتاب يقع ايضا على ثلثة اوجه آ نسخه بمثله كالقبلة والعدة ولا خلاف في
جوازه الا ما حكي عن ابي مسلم وقد تقدم ب نسخه بالسنة المتواترة وهو جائز خلافا للشافعي
لانه قد كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت ثم نسخ بالرجم وهو ثابت بالسنة احتج
الشافعي بقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها والسنة ليست خيرا من القرآن
والجواب انه لا يدل على ان الخير ناسخ لانه مرتب على النسخ ج نسخه بخبر الواحد وهو غير جائز
اجماعا قال اما الاجماع فلا ينسخ لان شرط انعقاده وفاة الرسول صلعم ولا ينسخ به لان
وقوعه على خلاف النص خطا اقول الاجماع لا ينسخ لانه لو نسخ اما بنص او اجماع وكلاهما
بط اما الاول فان شرط انعقاده وفاة الرسول عم واما الثاني فلاستلزامه تخطئة احد
الاجماعين لاستحالة اجتماع دليلين متضادين في مسئلة واحدة ولا ينسخ به لانه لو نسخ به
لكان المنسوخ اما نصا او اجماعا وكلاهما بط اما الاول فلان وقوعه على خلاف النص
خطا واما الثاني فلما مر قال البحث الخامس لا خلاف في ان زيادة عبادة على العبادات
ليست بنسخ للعبادات وزيادة غيرها نسخ عند ابي حنيفة خلافا للشافعي والحق ما قاله ابو الحسين
وهو ان الزيادة لا شك انها تقتضي زوال امر واقله عدمها فان كان الزائل حكما شرعيا
وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا والا فلا اقول اتفق العلماء على

ان

ان زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا للعبادات وقال بعض العراقيين زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لازالته وصف الوسطى عن المعينة وهو يستلزم نفي الحث عليها
وليس بجيد لانه ان كان المراد بالوسطى الكلي فلا نسخ لبقاء الامر وان كان المعينة
فاما بشرط كونها وسطى او لا فان كان الاول لم يكن نسخا ايضا لانه زال الامر لزوال الشرط وان كان
الثاني فلا نسخ ايضا واما زيادة غيرها كركعة على الظهر فقد اختلفوا فذهب ابو حنيفة الى انه
نسخ وذهب الشافعي الى انه ليس بنسخ والحق ما قاله ابو الحسين وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق
بامرين آ الزيادة لا شك انها تقتضي زوال شيء واقله عدمها ب هل الازالة هل يسمى نسخا الحق
ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا والا فلا قال و
زيادة التغريب تزيل عدمه وهو حكم عقلي مستند الى البراءة الاصلية لان ايجاب الحد لا اشعار
فيه بنفي الزائد ولا اثباته اما زيادة ركعة على الصبح فانها ترفع وجوب التشهد عقيب
الركعتين فكان نسخا لهذا الحكم لا للركعتين لان النسخ لا يرد على الافعال ولا الوجوبهما ولا
لاجزائهما لانهما كانتا مجزيتين والآن انما لم تجزيا لوجوب الثالثة ووجوب الثالثة
انما يرفع نفي وجوبها وهو عقلي اقول هذان فرعان على ما مضى آ زيادة التغريب او
عشرين على جلد ثمانين لا تزيل الا نفي وجوب ما زاد على الثمانين وهو غير معلوم شرعا
لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين ايجاب الثمانين مع نفي الزائد وبين ايجابه مع ثبوته
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وانما هو مستند الى العقل وهو البراءة الاصلية ب زيادة ركعة
على الصبح قبل التشهد نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين وهو حكم شرعي وليس بنسخ للركعتين
لان النسخ لا يتناول الافعال ولا الوجوبهما لثبوته ولا الاجزائهما لانهما مجزيتان وانما

كاننا بجزيتين عن دون ركعة اخرى وهو تابع لعدم ركعة اخرى وهو لا يرفع الانفى وجوبها وهو عقلى **قال** واما نقصان جزء العبادة فالحق انه ليس نسخا للعبادة لان المقتضى للجزئين ثابت وخروج احدهما لا يقتضى خروج الآخر وكذا شرطها نعم انه نسخ للجزء والشرط **اقول** لا شك ان نقصان جزء العبادة او شرطها يكون نسخا للساقط وهل يكون نسخا للعبادة قال الكرخى لا وهو المختار لان المقتضى للجزئين ثابت ورفع احدهما لا يقتضى رفع الآخر كسائر ادلة التخصيص وقال القاضى عبد الجبار نقصان الجزء يقتضى نسخ الباقى ونقصان الشرط المنفصل لا يقتضى نسخ الباقى **قال**

الفصل الثامن فى الاجماع وفيه مباحث اجماع امة محمد صلى الله عليه وآله حجة اما على قولنا فظاهر لانا نوجب المعصوم فى كل زمان وهو سيد الامة فالحجة فى قوله **اقول** هنا بحثان الاول فى ماهية الاجماع الاجماع لغة يقال بالاشتراك على معنيين آ العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ب الاتفاق يقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع واما اصطلاحا فهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والاتفاق والاشتراك اما فى الاعتقاد او القول او الفعل ونعنى باهل الحل والعقد المجتهدين فى الاحكام الشرعية وقلنا على امر من الامور ليدخل العقليات والشرعيات واللغويات اجماع امة محمد صلى الله عليه وآله حجة خلافا للنظام والخوارج اما على قولنا فلانا نوجب المعصوم فى كل زمان وهو سيد الامة فالحجة فى قوله واما على قول الجمهور فيأتى **قال** واما المخالف فلقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضى وجوب اتباع سبيلهم ولقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ولقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضى امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر ولقوله عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة **اقول** هذا استدلال المخالف الذى يجوز

خلو الزمان من معصوم وهو وجوه آ قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى التوعد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور فى التوعد كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة فيجب اتباعهم وفيه نظر ب قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ج قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يدل على امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ كان قد اجمعوا على منكر فيكونون آمرين به ناهين عن المعروف د قوله صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتى على الضلالة وهو متواتر المعنى **قال** لا يجوز احداث قول ثالث ان لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد قيل له المال وقيل يقاسمه الاخ فحرمانه باطل وان لم يستلزم بطلان الاجماع جاز لعدم المانع **اقول** كل مسئلة فالحكم فيها اما بالايجاب الكلى او السلب الكلى او بالايجاب فى البعض والسلب فى البعض فاذا اختلف اهل العصر الاول على قولين من هل لمن بعدهم ان يذكر الثالث منعه الاكثرون وجوزه اهل الظاهر والحق اختيار المص وهو ان الثالث اما ان يستلزم الخروج عما اجمعوا عليه اولا فان كان الاول لم يجز احداثه كاختلاف الامة فى الجد مع الاخ على قولين فمنهم من جعل المال كله للجد ومنهم من قال يقاسم الاخ فالقول الثالث وهو القول بكون المال كله للاخ غير جائز لاستلزامه مخالفة الاجماع لاتفاق الفريقين على ان للجد حظا وان كان الثانى جاز لعدم المانع مثاله فسخ النكاح بالعيوب فقال بعضهم يجوز لكل منها وآخرون لا يجوز بشىء منها فالقول بجوازه بالبعض دون البعض لا يرفع مجمعا عليه بل يوافق كل مذهب فى صورة **قال** ولو لم يفصل الامة بين المسئلتين فان نصوا على عدم الفصل

الفصل وكذا ان علم اتحاد طريقة الحكم فى المسئلتين كالعمة والخالة فان علة ارثهما كونهما من ذوى الارحام فمن ورث احديهما ورث الاخرى ومن منع احديهما منع الاخرى وان لم يكن كذلك جاز **اقول** اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين فهل يصح لمن بعدهم ان يفصل بينهما لا يخلو اما ان يقولوا لا فصل بين المسئلتين اولا لكن لم يفرق احد منهم بينهما والاول لا يجوز الفصل بينهما فيه وهو على ثلثة اقسام آ ان يحكم الامة فى المسئلتين بحكم واحد ب ان يحكم بعض الامة بالتحليل والبعض الآخر بالتحريم ج ان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما والثانى ان علم طريقهما لم يجز الفصل كالعمة والخالة علة ارثهما كونهما من ذوى الارحام فمن ورث احديهما ورث الاخرى ومن منع احديهما منع الاخرى وان لم يكن كذلك جاز الفصل والا لزم ان من وافق الشافعى فى مسئلة لدليل وجب ان يوافقه فى جميع المسائل **قال** البحث الثالث يجوز الاتفاق بعد الخلاف **اقول** يجوز الاتفاق بعد الخلاف خلافا للصيرفى كاتفاق التابعين على بيع امهات الاولاد بعد اختلافهم فيها **قال** واذا اجمع اهل العصر الثانى على احد قول اهل العصر الاول كان اجماعا خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء انعقد الاجماع **اقول** اذا اتفق اهل العصر الثانى على احد قولى اهل العصر الاول كان اجماعا خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية لتناول الادلة الاجماع **قال** اذا اجمع اهل العصر على حكم بعد اختلافهم على قولين انعقد ايضا **اقول** اذا اجمع اهل العصر على حكم بعد اختلافهم على قولين على احدهما او ثالث انعقد الاجماع فى الاول وفى الثانى ان لم يلزم خرق ما اجمعوا عليه اولا والا لم يجز **قال** وانقراض العصر غير شرط لتناول ادلة الاجماع له مع عدم الانقراض **اقول** انقراض العصر غير معتبر فى الاجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين ولا اشتراط ابى بكر وابن فورك لادلة الاجماع له مع عدم الانقراض **قال** ولو قال بعض اهل العصر قولا وسكت الباقون

فالحق انه ليس بحجة لاحتمال السكوت غير الرضاء **اقول** هذا مما ادخل فى الاجماع وليس منه ويسمى الاجماع السكوتى واختلف فيه فقال الجبائى انه اجماع وحجة وقال ابو على بن ابى هريرة ان كان من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة وذهب الشافعى الى انه ليس باجماع ولا بحجة وهو اختيار المص لاحتمال السكوت غير الرضاء كالتقية او عدم اجتهاده فيها او اعتقاده ان كل مجتهد مصيب وظن قيام غيره مقامه فى الانكار **قال** ولو قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد مخالف لم يكن اجماعا **اقول** هذا مما ادخل فى الاجماع وليس منه ايضا واحتج المص باحتمال ذهول الآخرين عنه وعدم اجتهادهم منه والحق عندى ان كان مما يعم به البلوى كان اجماعا والا فلا **قال** واجماع اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لانهم بعض المؤمنين **اقول** الحق مالك بالاجماع اجماع اهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا احتج المص بانهم بعض المؤمنين **قال** واما اجماع العترة فانه حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولقوله عليه السلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا حتى يردا على الحوض كتاب الله وعترتى اهل بيتى **اقول** ذهبت الامامية الى ان اجماع العترة حجة خلافا لباقى الفرق واحتج المص بوجهين آ ان الخطأ رجس وكل رجس منفى عنهم اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ب لو ثبت عليهم الخطأ لما نفى عنا الاضلال اذا تمام التمسك بهم لكن التالى بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فى بيان بطلان التالى قوله عليه السلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا حتى يردا على الحوض كتاب الله وعترتى اهل بيتى

ليس المراد احدهما دون الآخر والا لكان ذكره عبثا ولا المجموع من حيث هو مجموع
والا لم يجز التمسك بالكتاب متى لم يعقد قولهم عليهم السلم فبقى ان يكون المراد كل واحد منهما
بانفراده لا يقال لم لا يجوز ان يكون قولهم مشروطا بالكتاب دون العكس لانا نقول
ينتفى الفائدة قال البحث الرابع لا يجوز الاجماع الا عن دليل والا لزم الخطأ على كل
الامة اقول ذهب المحققون الى ان الاجماع لا بد وان يكون عن دليل وقال قوم يجوز
ان يكون لا عن دليل بان يوفقهم الله على اختيار الصواب احتج المص بان القول لا عن دليل
خطأ فلو جاز الاجماع بدونه لزم اجماع الامة على الخطأ قال ولا يعتبر قول العوام في
الاجماع للحق عدمه لان قول العامى لا دليل فيه فيكون خطأ فلو كان قول العالم خطأ لزم اجماع
الامة على الخطأ اقول المحققون على ان قول العوام لا يعتبر في الاجماع لان قول العامى من
غير دليل فيكون خطأ وقال القاضى ابو بكر انه معتبر قال ولا عبرة بقول الفقيه في مسائل
الكلام ولا المتكلم في مسائل الفقه ولا بقول الحافظ للمسائل والاحكام اذا لم يكن متمكنا
من الاجتهاد لانهم كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه ويعتبر الاصولى في الاحكام
اذا كان متمكنا من الاجتهاد وان لم يكن حافظا لها اقول يعتبر في مسائل كل علم قول
العالم به لا بغيره كالفقيه لا يعتبر قوله في الكلام وبالعكس الا الاصولى اذا كان متمكنا
من الاجتهاد في الفقه لانه ح يكون فقيها لانا لا نشترط في الفقه نقل الاحكام بل التمكن
من الاجتهاد ولا يعتبر قول الحافظ للاحكام اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لانهم كالعوام
والعامى لا يعتبر قوله قال واجماع غير الصحابة حجة لتناول الادلة اقول المحققون
على ان اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر لتناول ادلة الاجماع له فيكون حجة

قال ولا يجوز وقوع الخطأ من احد شطرى الامة في مسئلة ومن الشطر الآخر في اخرى لاستلزامه
تخطئة كل الامة اقول اختلفوا في انه هل يجوز ان يخطئ احد شطرى الامة في مسئلة ويخطئ
الشطر الآخر في اخرى فمنعه الاكثر واختاره المص لاستلزام تخطئة كل الامة وجوزه
آخرون قال الفصل التاسع في الاخبار وفيه مباحث آ في ماهية الخبر وهي معلومة
بالضرورة فان عرض اشتباه ميز بما يحتمل الصدق والكذب اقول لما كان هذا العلم باحثا
عن طرق الفقه وبعضها اخبارات بحث في الخبر وماهيته معلومة بالضرورة ولكن قد تشتبه بغيره
من التركيبات فميز بما يحتمل الصدق والكذب لا على سبيل التعريف الحقيقى قال ولا يخلو عنهما
اقول لا خلاف بين العقلاء في انه لا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب لان الخبر اما
مطابق فهو صدق او لا فهو كذب فهما طرفا نقيض واثبت الجاحظ واسطة لعدم اتصاف
قول القائل محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان باحدهما وليس بجيد لانهما خبران قال وهو
اما ان يكون مقطوعا بكونه صدقا او بكونه كذبا او يجوز فيه الامران والاول سبعة آ المتواتر وما
علم وجود مخبره اما بالضرورة او بالاستدلال و خبر الله و خبر رسوله و خبر الامام عندنا
و خبر كل الامة والخبر المعتضد بالقرائن والثانى ما ينافى مخبره في وجود ما علم بالضرورة
او الاستدلال اقول الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يجوز فيه الامران والاول سبعة آ
الخبر المتواتر ب ما علم وجود مخبره بالضرورة كالاخبار بوجود زيد مع علمنا بوجوده او
الاستدلال كالاخبار بحدوث العالم ج خبر الله تع د خبر الرسول عم لانه معصوم ه خبر الامام
عندنا لاعتقادنا عصمته و خبر كل الامة ز الخبر المعتضد بالقرائن خلافا لقوم والمستند
الضرورة واما الثانى فالاخبار المقابلة للاخبار السبعة المعلومة الصدق والثالث

وهو ثلثة آ ما يكون صدقه راجحا كخبر العدل ب ما يكون كذبه راجحا كخبر معتاد الكذب ج
ما يتساوى فيه الامران كخبر مجهول الحال قال البحث الثانى في افادة التواتر العلم
الحق ان خبر المتواتر يفيد العلم الضرورى خلافا للسيد المرتضى حيث وقف ولابى الحسين
حيث قال انه نظرى لان جزمنا بوقوع الحوادث العظام كوجود محمد عم والبلدان الكبار
لا يقصر عن العلم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من الاوليات اقول الخبر المتواتر هو
الخبر الذى يفيد بنفسه العلم فخرج ما يفيد العلم بانضمام القرائن اليه واختلفوا في
ان العلم الحاصل عقيبه ضرورى او نظرى فذهب المص وجماعة الى الاول وذهب ابو الحسين
والكعبى الى الثانى وتوقف المرتضى احتج المص بوجهين آ ان العلم الحاصل عقيبه ليس بقاصر
عن علمنا بان الكل اعظم من الجزء والثانى ضرورى فيكون المساوى كذلك ب لو كان نظريا لاحتاج
الى ترتيب مقدمات والتالى بط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالى
انه حاصل للاطفال ولمن لم يمارس العلوم ولا يعرف الترتيب قال البحث الثالث في شرائط
التواتر منها ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق
شبهة او تقليد الى اعتقاده بنفى موجب الخبر وان يكون المخبرون مضطرين لما اخبروا
به لاستنادهم الى الحس وشرط قوم العدد واختلفوا فقال قوم اثنا عشر وقال ابو الهذيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضعة عشر والكل ضعيف بل المرجع
فيه الى حصول اليقين وعدمه فان حصل فهو متواتر والا فلا اقول يشترط في التواتر
ثلثة امور آ ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وهو شرط متفق
عليه ب ان لا يكون السامع قد سبق الى اعتقاده شبهة او تقليد بنفى موجب الخبر بتقليد او غيره

ج ان يكون المخبرون مضطرين الى ما اخبروا به بان يكون عن المحسوسات فان
اهل الشرق والغرب لو اخبروا بقدم العالم او بحدوثه لما افاد العلم وشرط قوم العدد فقال القاضى
ابو بكر الاربعة لا يفيد قولهم العلم والا لما احتاج الحاكم الى البحث عن شهود الزنا وتوقف في الخمسة
وقال قوم اقلهم اثنا عشر عدد نقباء بنى اسرائيل وقال آخرون اقلهم عشرون وقال آخرون اقلهم
اربعون عدد اهل الجمعة عندهم وقال قوم سبعون لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا وقال
آخرون اقلهم ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر والحق خلاف ذلك اجمع بل المرجع فيه الى حصول
اليقين وعدمه فان حصل فهو متواتر والا فلا قال البحث الرابع خبر الله تع صدق وهو ظ
على قولنا لانه غنى عن الكذب حكيم في افعاله عالم بكل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه ولان الرسول
عم اخبر بصدقه ولا دور هنا وخبر النبى صدق لدلالة المعجزة عليه وخبر الائمة عليهم السلم صدق
لانه معصوم وخبر كل الامة صدق لما بينا ان الاجماع حجة اقول هذا ظاهر وقد تقدم وقوله
ولا دور اشارة الى جواب سؤال يورد هنا تقريره ان صدقه متوقف على اخباره تع برسالة فلو اثبت
صدقه به دار والجواب ان صدق الرسول يتوقف على المعجزة لا على خبره تع قال البحث الخامس
في خبر الواحد وهو ما يفيد الظن وان تعدد المخبر اقول لما فرغ من البحث عن الخبر المتواتر شرع في
البحث عن خبر الواحد وعرفه بانه ما يفيد الظن وفيه نظر فان الخبر كما لا يفيد العلم قد لا يفيد الظن
والاولى ان يقال هو الخبر الذى لا يفيد القطع قال وهو حجة في الشرع خلافا للسيد المرتضى وجماعة
لنا قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم واورد ابو الحسين
اعتراضا لازما وهو ان دلالته على قبول الفتوى لا الخبر وايضا قوله ان جاءكم فاسق بنبأ

فتبينوا اوجب التثبت عند اخبار الفاسق فاذا اخبر العدل لم يخل فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل او يتوقف فينتفي فائدة الوصف بالكلية
وايضا فان خبر الواحد مقبول في الفتوى والشهادات مع انتفاء العلم وايضا فانه يتضمن
دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ولان جماعة من الصحابة عملوا باخبار الآحاد ولم ينكر عليهم
احد فكان اجماعا اقول اختلف الناس في خبر الواحد في مقامين آ في صحة التعبد به عقلا
فجوزه جماعة وهو مذهب السيد المرتضى والمص وجماعة من الامامية ومنعه الجبائيان وبعض المتكلمين
ب هل هو حجة ام لا ذهب الشيخ ابو جعفر الطوسي والقاشاني وابن داود والسيد المرتضى الى انه
حجة لوجوه آ قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اعترضه ابو الحسين بان الانذار عقيب التفقه انما ينصرف
الى الفتوى لا الى الخبر ونحن لا نمنع من قبول الفتوى ب قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اوجب التثبت عند مجيء الفاسق فعند اخبار العدل ان وجب الرد كان اسوأ حالا من الفاسق
وهو باطل وان وجب التثبت لم يكن للوصف فائدة فبقي ان يجب العمل وهو المط وفيه نظر ج
انه مقبول في الشهادة والفتوى اجماعا فيقبل في غيرهما لاشتراكهما في افادة الظن وفي غيره
وهو ضعيف د ان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ه ان جماعة من الصحابة
عملوا بخبر الواحد ولم ينكر عليهم احد فيكون واجبا وهو ضعيف جدا قال البحث السادس
في شرائطه يشترط كون الراوي بالغا عاقلا مسلما عدلا ضابطا فلا يقبل رواية الصبي لانه
ان لم يكن مميزا لم يحصل الظن بقوله وان كان مميزا علم نفي الحرج عنه مع الكذب فلا يمتنع
منه ويقبل روايته لو كان صبيا وقت التحمل بالغا عند الاداء والكافر لا يقبل روايته ولا تقبل

رواية المجهول خلافا لابي حنيفة لان عدم الفسق شرط في الرواية وهو مجهول والجهل بالشرط
يستلزم الجهل بالمشروط اقول يشترط في العمل بخبر الواحد خمسة امور آ ان يكون الراوي بالغا
لان الطفل ان لم يكن مميزا لم يقبل قوله لعدم حصول الظن الذي لما افاد قوله الظن الذي
هو اقل المراتب وان كان مميزا عرف انه لا حرج عليه في الكذب فجاز صدوره عنه فلم يبق وثوق بقوله
تع وهو شرط في الاداء لا التحمل فلو تحمل صغيرا وادى بالغا قبل ب ان يكون عاقلا ج ان يكون مسلما فالكافر
لا يقبل روايته لانه فاسق د ان يكون عدلا والعدالة كيفية راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة
التقوى والمروة ه ان يكون ضابطا بان يكون حفظه راجحا على نسيانه اذ لا يبقى وثوق مع عدمه
و ان لا يكون مجهول الحال عند الامامية والشافعي واحمد خلافا لابي حنيفة احتج المص بان عدم
الفسق شرط القبول ومع الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط قال البحث السابع فيما ظن انه
شرط وليس كذلك الصحيح ان الواحد ان كان عدلا قبلت روايته سواء كان عضده ظاهر او عمل
بعض الصحابة او اجتهاد او رواية عدل آخر خلافا للجبائي لان الصحابة رجعوا الى اخبار العدل
وان كان واحدا ولان الادلة متناولة له ولا يشترط كون الراوي فقيها خلافا لابي حنيفة فيما
خالف القياس لما تقدم من الادلة ولقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما
سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط عدم مخالفة الراوي للخبر لاحتمال صيرورته الى ما
يتوهمه دليلا وليس بدليل اقول لما بين الشروط في العمل بخبر الواحد شرع في بيان ما ليس
بشرط وظن انه شرط وهو ثلثة آ شرط الجبائي والكرخي في العمل بخبر الواحد ان يعضده ظاهر او عمل
بعض الصحابة او اجتهاد او رواية عدل آخر وشرط الجبائي في الخبر الذي يتعلق باحكام الزنا
اربعة وليس بجيد بل الاعتبار بعدالة الراوي وعدمها لان الصحابة رجعوا الى اخبار العدل

وان كان واحدا ولتناول الادلة له ب شرط ابو حنيفة كون الراوي فقيها في كل ما خالف القياس دون
ما وافقه والحق عدمه لوجهين آ ما تقدم من الادلة العامة على قبول رواية العدل ب قوله عم نضر الله
امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه وفيه نظر اذ لا يدل على وجوب
القبول فيما خالف القياس لا انما حرم احتج ابو حنيفة بان الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد
خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان روايته اوثق وجوابه ما مر من وجوب العمل بخبر الواحد
ج شرط قوم عدم مخالفة مذهب الراوي للخبر فهو اختيار بعض الحنفية وقال الشافعي ان كان
تاويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان واحد محتملي تاويله رجع الى تاويله وقال
قاضي القضاة ان لم يكن لمذهبه وجه الا انه علم ضرورة قصد النبي عم وجب المصير اليه والا وجب النظر
في دليله فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وهو الاقوى عندي احتج الاولون بان مذهبه
اما عن دليل او لا عن دليل وكلاهما يستلزم عدم العمل بالخبر اما الثاني فيكونه قدحا في العدالة واما
الاول فظاهر والجواب يحتمل استناده الى ما ليس بدليل يتوهمه كونه دليلا فلا يقدح في العدالة قال
والاقرب عدم اشتراط نقل اللفظ مع الاتيان بالمعنى كملا لان الصحابة لم ينقلوا الالفاظ كما هي
لانهم لم يكتبوها ولا كرروها مع تطاول الازمنة اقول اختلف الناس في انه هل يشترط نقل
اللفظ بعينه او نقل المعنى بتمامه وان لم يكن بنقل اللفظ فذهب جماعة من المحدثين وابن سيرين
وابو بكر الرازي الى الاول وذهب الفقهاء الاربعة والحسن البصري والمص الى الثاني احتج المص
بان الصحابة نقلوا اخبارا كثيرة بمعانيها دون الفاظها لانهم لم يكتبوا الالفاظ ولا كرروا عليها مع
تطاول الازمنة وكثرة الاخبار وهو اقناعي واحتج المانع بقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها
فاداها كما سمعها فرب حامل الى من هو افقه منه والمغير للفظ ليس مؤديا كما سمعه والجواب انه

من ادى المعنى بتمامه وصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ ولهذا يوصف الشاهد
والمترجم باداء ما سمعا وان عبر بلفظ مرادف على ان هذا الحديث حجة لنا لانه عم علل باختلاف
الناس في الفقه فما لا يختلف عنه الناس من الالفاظ المترادفة لا يمنع منه على ان هذا الحديث
بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد قال البحث الثامن في الاخبار المردودة خبر الواحد
اذا اقتضى علما ولم يوجد في الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب رده لانه اقتضى التكليف بالعلم و
لا يفيده فيلزم تكليف ما لا يطاق واما ان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت به البلوى خلافا
للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة رجعوا في احكام الرعاف والقيء والقهقهة في الصلوة
الى الآحاد مع عموم البلوى فيها والمرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة
لان عدالة الاصل مجهولة والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط اذا جزم راوي الاصل بكذب
الفروع عنه لم يقبل رواية الفرع وان توقف قبل قول الفرع لعدم المنافي اقول الاخبار المردودة
اربعة آ خبر الواحد المقتضي للعلم ولم يوجد في الادلة القاطعة ما يدل عليه والا لزم تكليف ما لا يطاق
اذ التكليف بالعلم من شيء لا يفيده تكليف بالمح واما المقتضي للعمل فيعمل به مطلقا للمامرة وقالت
الحنفية والكرخي ان عمت به البلوى يرد والا قبل احتج المص بوجهين آ عموم تناول الادلة له
ب ان الصحابة رجعوا في احكام الفصد والحجامة والقيء والرعاف والقهقهة في الصلوة
الى اخبار الآحاد مع عموم البلوى بها ب المرسل وهو اخبار من لم يلق الرسول عم او الامام عم
من غير ذكر الواسطة لان عدالة الاصل مجهولة وهي شرط في وجوب العمل والشك في الشرط يستلزم
الشك في المشروط وقبله محمد بن خالد من قدماء الامامية وابو حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين

وجماهير المعتزلة كابى هاشم واتباعه وقال الشافعى لا يقبل الا على شرائط آ ان لا يكون الذى ارسله اسنده مرة اخرى ب ان يرسله هو ويسنده غيره ج ان يرسله راو وآخر ويعلم تغاير رجالهما د ان يعضده قول صحابى او فتوى اكثر العلماء ه ان يعلم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره وقبله الشيخ ابو جعفر الطوسى بشرط العلم بعدم روايته الا عن ثقة كابن ابى عمير احتج الاولون بقوله تع ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا لم يحك الفاسق وجب القبول والفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره ح رواية الفرع اذا جزم الاصل بكذبه عنه لانه ان صدقه لم يقبل قطعا وكذا ان كذب لفسق الراوى وان توقف قبل قول الفرع عند الشافعى ومالك لعدم التنافى ورده الكرخى والحنفية والالحاق مثله فى الشهادة وهو باطل اجماعا وليس بجيد للفرق بينهما فان الرواية تقبل من الواحد بخلاف الشهادة د المقطوع اجماعا قال البحث التاسع فى الجرح والتعديل العدد شرط فى الجرح والتعديل فى الشهادة دون الرواية لان الاصل لا يزيد على الفرع اقول شرط بعض المحدثين العدد فى المزكى وللجارح فى الرواية والشهادة وقال القاضى ابو بكر لا يشترط فى احدهما وقيل يشترط فى الشهادة دون الرواية وهو اختيار المص هنا لان العدالة شرط الرواية وشرط الشىء لا يزيد على اصله قال ولابد من ذكر سبب الجرح دون التعديل اقول ذهب القاضى ابو بكر الى ان الاكتفاء بالاطلاق فيهما وقال قوم لابد من ذكر السبب فيهما وقال قوم لابد من ذكر السبب فى الجرح دون التعديل وهو اختيار المص لان اسباب الجرح يختلف فيها فاذا اطلق جاز ان يكون قد خرج بما لا يوجب الجرح عند المجتهد فلو كان قوله مقبولا لكان المجتهد مقلدا فى كون ذلك السبب موجبا للجرح والتالى باطل فكذا المقدم قال ومع التعارض يقدم الجارح الا اذا نفى المعدل ما اثبته

الجارح قطعا فيتعارضان اقول اذا تعارض الجرح او التعديل فلا يخ اما ان يطلق الجارح الجرح او يعينه فان اطلقه قدم قوله لاحتمال اطلاعه على ما يخفى عن المعدل وان عينه ونفاه المعدل حصل التعارض فح يجب الترجيح قال واذا حكم بشهادة او عمل برواية او قال هو عدل لانى عرفت منه كذا او اطلق مع عرفانه فهو تزكية ولو روى عنه لم يكن تزكية الا ان يكون عادته عدم الرواية عن غير عدل اقول للتزكية مراتب اربع آ ان يحكم بشهادته مع عدم قبوله بشهادة مجهول الحال وهو اعلاها ب ان يقول هو عدل ويذكر السبب او يطلق مع علمه بشرائط التزكية وهو اضعف من الاول لان الاول تعديل اتصل به اثره ج ان يروى عنه اذا عرف انه لا يروى الا عن عدل والا لم يكن تزكية وهو انقص من الاولين للتنصيص على التزكية فيهما د ان يعمل بروايته ان علم استناد العمل اليها وهو اضعفها لاحتمال ان يرى العمل برواية مجهول الحال او قد اقترن بها قرائن ظن بها الصدق قال وليس ترك الحكم بالشهادة جرحا اقول ترك العمل بالشهادة او بالرواية ليس بجرح لاحتمال استناد الترك الى عارض غير الجرح قال الفصل العاشر فى القياس وفيه مباحث الاول فى تعريفه القياس عبارة عن حمل شىء على غيره فى اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما فى علة الحكم اقول القياس لغة التقدير والمساواة واصطلاحا حمل شىء على غيره فى اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما فى علة الحكم والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم والظن والاعتقاد فيخرج بحمل للاشتراك فى حكم او صفة او نفيهما عن العلة واعترض بخروج قياس العكس لانه تحصيل نقيض حكم الشىء فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم والتلازم والجواب ان قياس العكس راجع الى التلازم وليس نوعا من القياس واطلاقه عليه مجاز قال واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهى المعنى المشترك والحكم وهو المطلوب اثباته

فى الفرع اقول قد ظهر من حد القياس انه نسبة بين شيئين هى التساوى لا من كل وجه بل فى الحكم الشرعى لا مجانا بل لجامع صالح للتعليل فلابد من الاربعة آ الاصل وهو عند الفقهاء محل الحكم المنصوص عليه وقيل الحكم وقيل العلة وعند المتكلمين المعتبر المقيس عليه وهو اعم ب الفرع وهو عند الفقهاء محل الخلاف وعند المتكلمين الحكم المطلوب اثباته وعند المص المقيس وهو اعم ج العلة وهى المعنى المشترك بينهما ويحتاج الى قيد صلاحية التأثير فى الحكم د الحكم وهو المطلوب اثباته فى الفرع قال البحث الثانى فى انه ليس بحجة اختلف الناس فى ذلك والذى نذهب اليه انه ليس بحجة لوجوه آ قوله تع فلا تقدموا بين يدى الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله ب قوله عم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقال عم ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ج اجماع الصحابة عليه روى عن على عم انه قال عم لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال عم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل فى الجد برأيه وقال ابو بكر اية سماء تظلنى واية ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى وقال عمر اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فقد ضلوا واضلوا ولم يزل اهل البيت عليهم السلم ينكرون العمل بالقياس ويذمون العامل به واجماع العترة حجة د ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة والاختلاف منهى ه مبنى شرعنا على تساوى المختلفات فى الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك يمنع من العمل بالقياس مطلقا قطعا اقول اختلف الناس فى جواز التعبد بالقياس فمنع

منه الامامية والنظام وبعض المعتزلة كيحيى الاسكافى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وجوزه السيد المرتضى وابن الجنيد منا والشافعى وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين واختلف القائلون بالجواز فذهب بعضهم الى الوقوع واختاره ابن الجنيد من الامامية وقال القاشانى والنهروانى بوقوعه فى صورتين آ المنصوص على علته ب قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ومنع المص من التعبد به الا فى هاتين الموضعين واحتج بوجوه آ قوله تع يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله فيكون القول بالقياس تقديما بين يدى الله ورسوله فيكون منهيا عنه ب قوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه ج قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس اقتفاء بما ليس له به علم د ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا والقياس لا يفيد الا الظن خرج عنه ما اجمعوا عليه فيبقى الباقى على اصله ه قوله تع وان احكم بينهم بما انزل الله واثبات الحكم فى الفرع لاجل القياس حكم بغير ما انزل الله و قوله عم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا والعامل بالكتاب والسنة ليس بضال فتعين ان يكون الضال بالقياس ز قوله عم ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ح اجماع الصحابة على ذم العمل بالقياس قال عم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل فى الجد برأيه وقال عم لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اية سماء تظلنى واية ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى وقال عمر اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان تحفظوها

فضلوا واضلوا ط اجماع العترة عليهم السلم فانا نعلم بالضرورة ان اهل البيت عليهم السلم لم يزالوا
ينكرون العمل بالقياس واجماعهم حجة ى ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاقتضائه
اتباع الامارات ومنع الاتفاق يا مبنى شرعنا على تساوى المختلفات كاسباب الوضوء
واختلاف المتماثلات كتحريم صوم اول شوال وايجاب آخر يوم من رمضان وهو يمنع من
القياس واحتج المخالف بقوله تع ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه
الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وكذا الرد والجواب انه عائد الى الامن
والخوف السابقين فى قوله تع اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه
فلما كان الضمير فى الاذاعة متعلقا بهما فكذا فى ردوه وفى لعلمه ويستنبطونه ولئن ذكر
من القياس فى شئ سلمنا عود الضمير الى الاحكام لكنه جاز ان يكون المراد استخراج الحكم من
دليله اما باستخراجه من عمومات النص او من دلالة الالتزام او غير ذلك من الادلة قال
البحث الثالث فى الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد من
تحريم التأفيف وذلك ليس من باب القياس لان شرط هذا كون المسكوت عنه اولى بالحكم من
المنصوص عليه بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم اقول المنطوق هو ما دل اللفظ
عليه بالوضع والمسكوت عنه ما لم يذكر والحاقه بالمنطوق للتسوية بينهما فى الحكم وهو
اما جلى او خفى فالاول ان يكون الفارق بين المقيس والمقيس عليه غير مؤثر قطعا وان
يعلم العلة ووجودها فيهما كالحاق تحريم الضرب بتحريم التأفيف وهو ليس من باب القياس
بل من باب التنبيه لان شرطه ان يكون ثبوت الحكم فى المسكوت عنه اولى من المنطوق بخلاف
القياس والثانى ما كانت العلاقة مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل

على القتل بالمحدد قال البحث الرابع الاقرب عندى ان الحكم المنصوص على علية الحكم
متعد الى كل ما علم تلك العلة فيه بالنص لا بالقياس لان قوله حرمت الخمر لاسكاره يتنزل
منزلة قوله حرمت كل مسكر لان مجرد الاسكار هو العلة وجب وجود المعلول اين تحقق
والا لم يكن علة وان كانت العلة انما هى الاسكار المقيد بالخمرية لم يكن ما فرضناه علة
بل جزء علة هذا خلف اقول اختلفوا فى تعدية الحكم المنصوص على علته فى كل موضع وجد
فيه العلة مع القول بنفى التعبد بالقياس فقال به المص والمفيد والقاشانى وابو بكر الرازى
والكرخى والنظام ونفاه الاسفراينى والجعفرانى احتج المص بان قوله حرمت الخمر لاسكاره
بمنزلة قوله حرمت كل مسكر لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول اين
تحقق لاستحالة تخلف المعلول عن العلة وان كان الاسكار المختص بالخمر لم يكن العلة هى
نفس الاسكار لانه مشترك بين الخصوصيات بل جزء العلة فلم يكن ما فرض علة علة بل جزء
علة هف قال والنص على العلة قد يكون صريحا كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب
كذا وقد يكون ظاهرا كقوله لكذا او بكذا او يأتى بحرف ان لقوله عم انها من الطوافين
عليكم او بالباء كقوله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم اقول
النص على العلة قد يكون صريحا وهو ما دل على التعليل بالوضع من غير احتياج الى نظر واستدلال
كقوله لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا وقد يكون ظاهرا
غير قطعى والفاظه ثلثة آ اللام كقوله لكذا لورودها فيما ليس بعلة كلام التمليك والغاية
ب الباء كقوله تع فبظلم من الذين هادوا فبما رحمة من الله واعلم ان الباء للالصاق
وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فيها ج ان كقوله عم

انها من الطوافين ويزداد قوة التعليل مع اجتماع الظاهر والقاطع كقوله لعلة
كذا قال البحث الخامس اعلم انا لما جوزنا تعدية الحكم بالعلة المنصوصة وجب علينا
البحث عن العلة المستنبطة وبيان امتناع تعدية الحكم بها كما يقول اصحاب القياس واعلم
ان الطرق التى يثبت القايسون التعليل بها ستة ونحن نبين فى كل واحد منها انه لا يصلح
للاستدلال على علية الوصف آ المناسبة وقد عرفوا المناسبة بانه الملائم لافعال العقلاء
فى العادات وهو غير دال على العلية اما اولا فلانا بينا من ان شرعنا مبنى على الجمع بين
المختلفات والتفريق بين المتماثلات فلا ضابط فى الحكم غير النص واما ثانيا فلان
الوصف المناسب قد يقترن مع الحكم وضعه واما ثالثا فلان الحكم لا يجوز استناده الى
الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة ومثل ذلك لا يجوز من الحكيم ولا الى الوصف لانه ان
لم يشتمل على الحكمة لم يصلح للتعليل وان اشتمل كانت العلة هى الحكمة وقد بينا بطلانه
اقول لما ذهب المص الى تعدية الحكم بالعلة المنصوصة دون غيرها شرع فى ابطال الطرق
التى اثبت القايسون بها العلية وهى ستة المناسبة وقد اختلف فى تعريفه فقال
ابو زيد المناسب هو الشئ المتلقى بالقبول عند عرضه على العقول وقال المص وباقى
المحققين انه الملائم لافعال العقلاء فى العادات وهو غير دال على العلية لوجوه
آ ما مر فى اول الفصل من ان مبنى شرعنا على اختلاف المتماثلات وتماثل المختلفات
فلا ضابط سوى النص ب لو كان المناسبة دالة على العلية لاجتمع النقيضان والتالى
بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان الوصف الواحد قد يناسب النقيضين كالاسكار
المناسب للتحريم بازالة العقل والتحليل بالنفع ج ان العلة اما ان يكون هى الحكم او الوصف

والاول بط لعدم انضباطها والثانى ان لم يشتمل على الحكمة لم يجز التعليل به قطعا
والا فيكون هى العلة وقد بينا عدم جواز ذلك قال الثانى المؤثر وقد عرفوه بانه
الوصف المؤثر فى جنس الحكم فى الاصول دون وصف آخر فيكون اولى بالتعليل من الوصف
الآخر مثال ذلك البلوغ المؤثر فى رفع الحجر عن المال فيؤثر فى رفع الحجر وكقولهم الاخ
من الابوين مقدم على الاخ من الاب فى الميراث فيكون مقدما فى ولاية النكاح ويعللون
تقديمه فى النكاح بسبب تقديمه فى الارث بالمناسبة وهو راجع فى الحقيقة الى الوصف
المناسب وابطاله يقتضى ابطاله اقول هذا هو الطريق الثانى من الطرق التى يثبتون
بها العلية وهو المؤثر وقد عرفوه بانه الوصف المؤثر فى جنس الحكم فى الاصول دون
وصف آخر فبقوله المؤثر فى جنس الحكم احترز عن المؤثر فى عينه اما بالنص كالنقصان
عند الجفاف او لا به كالاسكار المعلل به حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص
بالتعليل به لان معنى الاسكار يناسب التحريم وقد ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم فى
الخمر ولم يظهر تأثير عينه فى جنس ذلك ولا جنسه فى عينه ولا جنسه فى جنسه واحترز به
ايضا عن المؤثر جنسه فى جنس الحكم كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان فى حمل
المثقل على المحدد فى القصاص فان جنس الجناية معتبر فى جنس القصاص وهو الملائم
وعن المؤثر جنسه فى عين الحكم كقياس قليل النبيذ على قليل الخمر فى التحريم لجامع دعائه
الى الكثير فان الشارع اعتبر جنسه لان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها
الشارع وانما قال فى الاصول لان الحكم انما يكون فى صورة غير الفرع مثاله البلوغ
الذى يؤثر فى رفع الحجر عن المال فيؤثر فى رفع الحجر عن النكاح دون الثيوبة لانها

لا اثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكما يعللون تقديم الاخ في النكاح بتقديمه في الميراث
بالمناسبة واعلم ان هذا الوصف راجع في الحقيقة الى الوصف المناسب وابطاله يقتضي
ابطاله لان المؤثر من جملة اقسام المناسب قال الثالث الشبه وهو الوصف المستلزم للمناسب
وليس فيه مناسبة وهو غير دال على العلية ايضا لان المناسب اقوى منه وقد ابطلناه
ولان الصحابة لم يعملوا بالوصف الشبهي فكان مردودا اقول هذا هو الطريق الثالث
من طرق العلة وهو الشبه وقد اختلف في تعريفه فقال المص والقاضي ابو بكر انه الوصف
المستلزم للمناسب وليس بمناسب كتعليل التحريم بالرايحة الفايحة المستلزمة للشدة المطربة فقوله
الوصف الذي ليس بمناسب اخرج المناسبة وباستلزامه للمناسب اخرج الطردي وقال آخرون هو
الوصف الذي عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم كالتعليل بجناية
القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس
القصاص كالاطراف من الايدي والرجل اذا عرفت ذلك فنقول الشبه ليس بحجة لوجوه آ ان
المناسب اقوى منه وهو ظاهر وقد ابطلناه فهذا اولى بالابطال ب ان الصحابة لم يعملوا
بالوصف الشبهي فكان مردودا لان المعول في العمل بالقياس واثباته على عمل الصحابة ج ان
الوصف المسمى بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن
كونه مناسبا قال الرابع الدوران غير دال على العلية سواء كان في صورة واحدة او صورتين
لتحققه فيما ليس بعلة فان المعلول دائر مع العلة وبالعكس وليس المعلول علة وجزء العلة
المساوي دائر مع المعلول وليس بعلة وكذا الشرط المساوي واحد المعلولين دائر مع صاحبه
ولا علية بينهما والجوهر والعرض متلازمان وكذا المضافان والزمان والحركة مع انتفاء العلية

في ذلك

في ذلك كله الى غير ذلك من الامثلة التي لا تحصى كثرة اقول هذا هو الطريق الرابع عند القائسين
وهو الدوران وهو ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدمه اما في صورة واحدة كالعصير
لما انتفى الاسكار عنه اولا انتفى التحريم ولما حدث وصف الاسكار فيه حدثت الحرمة فلما
زال الشك وصار خلا زال التحريم او في صورة متغايرة كتعليل الربا بالكيل والوزن فانه
كلما ثبت الكيل والوزن ثبت الربوا وكلما انتفى انتفى والصور متعددة وقد اختلف في دلالته
على العلية فاثبتها القاضي ابو بكر وجماعة من المعتزلة والاشاعرة ظنا واثبتها جماعة
قطعا ونفاها الباقون والمص احتج المص بوجود الدوران في اشياء مع عدم كون المدار
علة للدائر والعام لا دلالة على الخاص واما الاول فلان المعلول المساوي لعلته دائر
مع علته وجودا وعدما مع انه ليس بعلة للعلة قطعا وكذلك اجزاء العلة المساوية وشرائط
المعلول المساوية له وجزء المعلول المساوي واحد المعلولين مع صاحبه مع ان المدار ليس
علة للدائر في ذلك كله والجوهر والعرض متلازمان ولا علية وكذا المضافان والحركة والزمان
قال الخامس طريقة السبر والتقسيم بان يقول لا بد للحكم من علة والوصف الفلاني لا يصلح لذلك
وكذلك الوصف الفلاني فبقي الثالث وغير دال على العلية ايضا اما اولا فللمنع من تعليل كل حكم
واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما ثالثا فللمنع
من بطلان التعليل باحد الاوصاف المذكورة واما رابعا فلجواز التعليل بمجموع الوصفين
من هذه او ثلثة واما خامسا فلجواز انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما صالح للعلية
دون الثاني اقول هذا هو الطريق الخامس لاثبات العلة وهو السبر والتقسيم
وهو عبارة عن حصر اوصاف الاصل وتقسيم التعليل اليها وبيان انحصار التعليل في احدها

بانتفائه عن البواقي كما يقال لا بد لتحريم الخمر من علة وهي اما الاسكار او اعتصاره من العنب
او غير ذلك من الاوصاف التي يذكرها المعلل ويدعي حصرها بطريق الاستقراء ثم نقول وليس
شيء منها غير الاسكار بعلة بطريق الالغاء او غيره من الطرق فتعين ان يكون هو الاسكار
وهو غير دال على العلية لوجوه آ المنع من تعليل كل حكم ب المنع من حصر الاوصاف وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ج المنع من بطلان التعليل بواحد من هذه الاوصاف د يجوز
التعليل بمجموع الوصفين من هذه او ثلثة ه يجوز انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما
صالح للعلية دون الثاني قال السادس الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب
ولا مستلزم له لا يتخلف الحكم عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ولا يدل على التعليل
لان الاطراد انما يتم لو كان الوصف لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا يتوقف على وجود
الحكم في الفرع فلو اثبت وجود الحكم في الفرع بكون الوصف علة ويثبت عليته بالاطراد
لزم الدور وايضا فان الطرد يوجد من دون العلية كالحد مع المحدود والجوهر مع العرض
ولان فتح هذا الباب يفضي الى الهذيان كما تقول في ازالة النجاسة بالخل مائع لا تبني
القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن اقول هذه هي الطريقة السادسة
وهي الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب ولا يتخلف الحكم
عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهو غير دال على العلية لوجوه آ الاطراد
انما يتم لو كان ملازما للحكم في جميع صور وجوده وهذا يتوقف على وجود الحكم في الفرع
فلو اثبت وجود الحكم في الفرع بكونه علة دار ب الاطراد موجود في غير العلة فلا يكون
دليلا على العلة ضرورة امتناع كون العام دليلا على الخاص اما الاول فلاطراد الحد

مع المحدود والجوهر مع العرض مع عدم العلية واما الثانية فظاهرة ان فتح هذا الباب
يفضي الى الهذيان وما هذا شانه يجب اطراحه اما الاول فكما لو قال الشافعي في ازالة
النجاسة بالخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن ويقول بعضهم
في مسئلة المس طويل مشقوق فلا ينتقض الوضوء بمسه كالبوق قال الفصل الحادي عشر
في الترجيح وفيه مباحث الاول لا يتعارض دليلان قطعيان وهل يتعارض الظنيان
جوزه قوم لامكان ان يخبرنا عدلان بحكمين متنافيين ولا يترجح احدهما على الآخر ومنع
منه آخرون لانه لو تعارض دليلان على كون هذا الفعل مباحا او محظورا فان لم يعمل بهما
او عمل بهما لزم المح وان عمل باحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح او لا على
التعيين وهو بط لانا لو خيرنا بين الفعل والترك لكنا قد سوغنا له الترك فيكون ذلك
ترجيحا لدليل الاباحة وقد تقدم بطلانه والاول عندي اقوى والجواب عن الثاني
ان التخيير ليس باباحة لانه يجوز ان يقال له ان اخذت بدليل الاباحة فقد ابحت لك
وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمته عليك كمن عليه درهمان فقال له صاحبهما فقد
تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل واتيت بالدرهمين قبلتهما عن الدين
فان من عليه الدين مخير ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب وكذا
نقول في المسافر اذا حضر في احد الاماكن الاربعة التي يستحب فيها التمام فانه مكلف
بركعتين ان شاء الترخص وباربع وجوبا ان لم يرده اذا عرفت هذا فالتعارض ان
وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي
وان وقع للحاكم كان حكمه العمل باحدهما ووجب عليه التعيين اقول لما ذكر انواع الادلة

وانما مهاد شرائطها شرع فى بيان تعارضهما وتقريره لن نقتول لا يتعارض دليلان قطعيان
لاستلزامه اجتماع النقيضين وهو مح واختلفوا فى الظنيين فذهب الجمهور من المعتزلة والاشاعرة
الى جوازه وذهب احمد بن حنبل وابو الحسين الكرخى الى امتناعه واختار المص وباقى الامامية
الاول لامكان ان يخبرنا عدلان بحكمين متنافيين ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فيحصل
التعارض احتج المانعون بان تعارضهما ملزوم للمح فيكون محالا بيان الاول انهما
لو تعارضا لكان المكلف اما ان يعمل بهما او يتركهما او يعمل باحدهما دون الآخر فاما على
التعيين او على التخيير والكل مح اما الاول فلاستلزامه الجمع بين النقيضين وكذا الثانى اذ ترك
العمل بدليل الاباحة يستلزم ترك الاباحة وهو يستلزم التحريم وترك العمل بدليل التحريم يستلزم
الاباحة ولاستلزام ترك العمل بهما واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح واما
الرابع فلانا لو خيرناه لكنا سوغنا له الترك وهو ترجيح لدليل الاباحة وهو بط كما مر و
اجاب عنه المص بانا نختار القسم الرابع وهو التخيير ولا يلزم الاباحة لانه يجوز لن يقال ان
اخذت بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمته عليك كمن عليه
درهمان فقال له صاحبهما قد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل واتيت
بالدرهمين قبلتهما عن الدين فان المديون مخير بين قبول الصدقة فيؤدى درهما
وان شاء دفع درهمين عن الواجب الذى فى ذمته وكذا القول فى المسافر اذا حضر احد
المساجد الاربعة مكة والمدينة والكوفة والحاير فانه مكلف بالركعتين ان شاء الرخصة
وباربع وجوبا اذا لم يرد الرخص وقد كان بعض من سبقنا بزمان قليل يقول ان
الواجب الركعتان لا غير والباقى نافلة وهو عن التحقيق بمعزل ثم ان المص لما ذكر

ولاستلزامه تركهما العمل بهما

ان التعارض قد يقع فى المظنونات ذكر حكم المكلف مع حصول التعارض فقال الايح الذى
حصل عنده التعارض اما ان يكون الواقعة له او لغيره فان كانت له فحكمه التخيير على ما مضى
وان كانت لغيره فذلك الغير اما ان يكون مستفتيا او مخاصما فان كان الاول خيره المفتى
وان كان الثانى تخير الحاكم فى الحكم باحدهما ووجب عليه التعيين لقطع المنازعة اذ الحاكم
منصوب لذلك ولو خيرهما لما انفصلا قال البحث الثانى اذا وقع التعادل وجب
الترجيح وقيل بالتخيير او الوقف لنا انه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول
ولان الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض اقول اختلف الناس
فيما اذا وقع التعادل بين الامارات فذهب المحققون الى وجوب الترجيح والعمل بالراجح
والترجيح هو اقتران الظنى لما يقوى به على معارضه فالاقتران كالجنس والتقييد بالظنى
ليخرج القطعى وقولنا لما يقوى به على معارضه لانه اذا لم يكن للظنى معارض لم يكن
هناك ترجيح وذهب القاضى ابو بكر والجبائيون الى ان حكمه التخيير وبعض الفقهاء
الى ان حكمه التساقط والرجوع الى الاصل احتج المص بوجهين آ ان الراجح حجة فيجب
تحصيله والعمل به بحسب الامكان اما الاول فلانه اما ان يعمل بالراجح او بالمرجوح
او بهما او لا بشىء منهما والكل بط غير الاول اما الثانى فلانه خلاف المعقول قطعا
واما الثالث فلاستلزام اجتماع النقيضين واما الرابع فلاستلزام العمل بهما واما
الثانية فظاهر ب اجماع الصحابة واقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض
فانهم قدموا خبر عايشة فى التقاء الختانين على قول الانصار لا ماء الا من الماء
لكونها اعرف باحواله من ابى هريرة قال ومن الرجحان كثرة الادلة كترجيح احد الخبرين

على الآخر بكثرة الرواة لان الظن اقوى لان تطرق تعمد الكذب الى الجماعة ابعد من الواحد
وايضا فان مخالفة الدليل على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين اشد محذورا من مخالفة
دليل واحد واذا امكن العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين من وجه دون وجه
كان اولى من ابطال احدهما بالكلية اقول من جملة التراجيح الترجيح بكثرة الادلة كترجيح
احد الخبرين بكثرة رواته وهو مذهب الشافعى خلافا للكرخى احتج المص بوجهين آ
ان ما رواته اكثر يكون اغلب على الظن من جهة ان احتمال وقوع الغلط والكذب على
الجماعة ابعد من احتمال وقوعه على الواحد ب مخالفة كل دليل على خلاف الاصل فاذا وجد
فى احد الجانبين دليلان وفى الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر محذورا
من مخالفة الدليل الواحد فاشترك الحديثان فى قدر من المحذور واختص احدهما بقدر
زائد لم يوجد فى الطرف الآخر فلو لم يحصل الترجيح لكان ذلك التزاما لذلك القدر الزائد
من المحذور من غير معارض وانه خلف واعلم انه ان امكن العمل بكل واحد من الدليلين
المتعارضين لم يجز الغاؤهما لما ثبت ان الاصل عدم مخالفة الدليل مثاله قوله عم الا
انبئكم بخير الشهداء فقيل نعم يا رسول الله فاصل ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد
وقوله عم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيعمل بالاول فى حقوق الله
وبالثانى فى حقوق العباد قال البحث الثالث فى حكم الادلة المتعارضة اذا تعارض
دليلان فان كانا عامين او خاصين وكانا معلومين كان المتاخر ناسخا ان قبل المدلول
النسخ والا تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما فكذا لو لم يعلم التاريخ وجب الترجيح فان
تساويا ثبت التخيير وان كان احدهما معلوما دون الآخر فان كان المعلوم متاخرا

محذورا

كان ناسخا والا تعين العمل بالمعلوم وان كان احدهما اعم من الآخر مطلقا وكانا معلومين
او مظنونين كان الخاص المتاخر ناسخا للعام المتقدم والعام المتاخر ناسخ للخاص
المتقدم عند الحنفية وعند الشافعى يبنى العام على الخاص وان وردا معا خص العام
بالخاص اجماعا وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم الا اذا اقترنا وكان
المظنون هو الخاص فانه يخصص العام عند جماعة اقول الدليلان المتعارضان
اما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والآخر مظنونا وعلى كل تقدير
من هذه التقادير الثلث اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عام والآخر خاص وعلى
كل تقدير فاما ان يعلم التاريخ او لا فالاقسام ثمانية عشر آ ان يكونا عامين معلومين
ويعلم التاريخ فاما ان يقترنا او يتقدم احدهما فان كان الاول تساقطا ووجب الرجوع
الى غيرهما وليس مح لاحتمال ارادة بعض المغاير من كل منهما وخفى المراد مطلقا عند
الاشاعرة او بينه وخفى النقل عند البعض عند المعتزلة وان كان الثانى فلا يخلو
اما ان يكون مدلولهما قابلا للنسخ او لا فان كان الاول كان المتاخر ناسخا والا تساقطا
ووجب الرجوع الى غيرهما على تقدير عدم المرجح لاحدهما ب ان يكونا معلومين
عامين ويجهل التاريخ تساقطا ويرجع الى غيرهما ج ان يكونا معلومين خاصين
ويعلم التاريخ د ان يكونا معلومين خاصين ويجهل التاريخ وحكمهما ما مضى
ه ان يكونا مظنونين عامين ويعلم التاريخ وكان المتاخر ناسخا فان اقترنا
وجب الترجيح وان تساويا ثبت التخيير و ان يكونا مظنونين خاصين ويعلم التاريخ
وحكمه كالخامس ز ان يكونا مظنونين عامين ويجهل التاريخ فيجب الترجيح فان تساويا

ثبت التخيير ح لئن يكونا مظنونين خاصين ويجهل التاريخ وحكمه كالسابع ط ان يكون
احدهما معلوما والآخر مظنونا ويكونا عامين ويعلم التاريخ فان كان المعلوم متاخرا
كان ناسخا والا تعين العمل بالمعلوم ى ان يكون احدهما معلوما والآخر مظنونا ويكونا
عامين ويجهل التاريخ فتعين العمل بالمعلوم يا ان يكون احدهما معلوما والآخر مظنونا
وهما خاصان ويعلم التاريخ والحكم كما تقدم يب المسئلة بحالها ويجهل التاريخ والحكم
كما مضى يج لئن يكون احدهما اعم من الآخر وهما معلومان ويعلم التاريخ والمتاخر الخاص
ناسخ للعام المتقدم والعام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم هذا مذهب ابي حنيفة و
القاضي عبد الجبار وذهب الشافعي وابو الحسين البصري الى ان العام يبنى على الخاص
بمعنى ان يكون مخصصا وان افترنا خص العام بالخاص يد المسئلة بحالها لكن يجهل
التاريخ فعند ابي الحسن والشافعي يبنى العام على الخاص وابو حنيفة توقف يه
ان يكون احدهما اخص من الآخر ويعلم التاريخ وكانا مظنونين وحكمهما حكم المعلومين
يو ان يجهل التاريخ وحكمه ما مضى يز ان يكون احدهما اعم من الآخر ويكون احدهما معلوما
والآخر مظنونا ويعلم التاريخ فيقدم المعلوم الا مع تقارنهما ويكون المظنون هو
الخاص فانه يخص به العام وقد مضى يح المسئلة بحالها لكن يجهل التاريخ فالحكم
فيه التوقف عند من يخصص العام مع الاقتران وتقديم المعلوم عند من لا يرى التخصيص
قال البحث الرابع في ترجيح الاخبار الخبر الذي رواته اكثر او اعلى استنادا او كان
رواته اعلم او ازهد او ازكى او اشهر راجح والفقيه ارجح من غيره والافقه من غيره
ارجح والعالم بالعربية ارجح والاعلم بها ارجح من العالم وصاحب الواقعة ارجح

والاكثر مجالسة للعلماء ارجح من العالم وصاحب والمعلوم عدالته بالاختبار ارجح
من المزكى والمزكى بالاعلم اولى والاشد ضبطا ارجح والجازم ارجح من الظان والمشهور
بالرياسة ارجح من غيره والمتحمل وقت البلوغ ارجح من غيره وذاكر السند اولى وراوي
اللفظ ارجح من راوي المعنى والمعتضد بحديث غيره ارجح والمدني ارجح من المكي
لقلة المكي بعد المدني والوارد بعد ظهور النبي ارجح وذو السبب اولى والفصيح اولى
من الركيك ولا يرجح الافصح على الفصيح والخاص متقدم والدال بالوضع الشرعي او العرفي
اولى من اللغوي والحقيقة اولى من المجاز والدال بوجهين اولى من الدال بوجه واحد
والمعلل اولى والموكد اولى وما فيه تهديد اولى والناقل عن حكم الاصل راجح على المقرر
وقيل بالعكس والمشتمل على الحظر راجح عند الكرخي على المشتمل على الاباحة ومستويان عند
ابي هاشم والمثبت للطلاق والعتاق مقدم على النافي عند الكرخي لموافقة الاصل
ومستويان عند آخرين وهم احمد بن الحنبل والنافي للحد راجح على المثبت والذي
عمل به بعض العلماء ارجح من الذي تركه اذا كان تركه بحيث لا يخفى عليه اقول من
مرجحات الاخبار عند التعارض وهي ست وثلثون آ كثرة الرواة وقد تقدم ذكره والخلاف
فيه ب ان يكون احد الخبرين اعلى سندا فانه ارجح من الآخر فانه كلما كانت الرواة اقل كان
احتمال الغلط والكذب اقل ج ان راوي احد الحديثين اعلم او ازهد او ازكى او اشهر
سواء كانت شهرته لمنصبه او بنسبه لان احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة
يكون اكثر د ان يكون راوي احد الحديثين فقيها والآخر ليس بفقيه فالاول ارجح لانه
يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه

ه رواية الافقه راجحة على الفقيه لان احترازه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل بخبره اقوى
و رواية العالم بالعربية ارجح من رواية غيره لتمكنه من التحفظ عن مواقع الزلل ز رواية
الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها ح رواية صاحب الواقعة ارجح كما روت
ميمونة زوجة رسول الله صلعم وتحن حلالان فانها مقدمة على رواية العباس انه نكحها
وهو حرام ط رواية من مجالسته للعلماء اكثر راجحة على رواية غيره وكذا رواية
من مجالسته للمحدثين اكثر ارجح ى رواية من عرف عدالته بالاختبار ارجح ممن عرفت
عدالته بالتزكية يا رواية المزكى بالاعلم ارجح يب رواية من ذكر سبب عدالته ارجح من
رواية من اطلق المزكي عدالته يج الاشد ضبطا ارجح يد رواية الجازم ارجح من رواية
الظان يه رواية الدائم بسلامة العقل من الاختلال ارجح يو رواية المشهور بالرياسة
اشهر من غيره يز رواية المتحمل وقت البلوغ ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر يح ذاكر السند
ارجح من المرسل وقال عيسى بن ابان المرسل اقوى وتوقف قاضي القضاة عبد الجبار
يط الخبر المنقول راجح على المنقول بمعناه خاصة بالاجماع على قبول الاول دون الثاني
ولان تطرق الغلط الى الثاني اكثر ك المعتضد بحديث غيره ارجح من غيره كا المدني
ارجح من المكي لان غالب المكي وقع قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر
عن المدني قليل فليعمل بالمدني لظن تاخره فيكون ناسخا كب الوارد بعد ظهور النبي
صلعم وشدة شوكته وعلو شانه ارجح من الوارد قبل ذلك لتاخر الاول عن الثاني كج الخبر
المقرون بالسبب ارجح من المجرد عنه كد الفصيح ارجح من الركيك ولا يقدم الافصح على الفصيح
خلافا لبعضهم لانه عم كان يتكلم بهما معا وكذا وجد في القرآن العزيز كه الخاص

متقدم على العام كو الدال بالوضع الشرعي او العرفي اولى من اللغوي كز الحقيقة اولى
من المجاز كح الدال بوجهين اولى من الدال بوجه واحد لقوة الظن في الاول دون
الثاني كط المعلل اولى من غيره ل الموكد اولى كقوله عم والله لاغزون قريشا والله
لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا لا المقرون بتهديد مقدم على غيره كقوله عم من
صام يوم الشك فقد عصى ابا القسم لب الناقل عن حكم الاصل راجح على المقرر لان فائدة
الاول التاسيس وفائدة الثاني التاكيد والتاسيس اولى من التاكيد وقيل المقرر
اولى لاعتضاده بالاصل لج المشتمل على الحظر راجح على المشتمل على الاباحة عند الكرخي
واكثر الاشاعرة واحمد بن الحنبل وابي بكر الرازي لاشتماله على دفع الضرر المظنون
وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى تساويهما لد المثبت للطلاق والعتاق مقدم على
النافي له عند الكرخي لموافقة الاصل يعني ان الاصل التحريم والحرية ومستويان عند
احمد بن حنبل له النافي للحد راجح على المثبت كقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات و
التعارض شبهة ولان الخطاء في اسقاط الحد اولى من الخطاء في اثباته لقوله لئن يخطئ
في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة لو الخبر الذي عمل به بعض العلماء ارجح من المتروك
اذا كان بحيث لا يخفى على تاركه لقوة الظن في الاول وسلامته عن المعارض فهذه
هي الوجوه التي ذكرها المص وهنا وجوه اخر لا يليق ايرادها بهذا المختصر محافظة
التطويل قال الفصل الثاني عشر في الاجتهاد وتوابعه وفيه مباحث الاول الاجتهاد
استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه
اقول الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة والمشقة

واما في الاصطلاح فهو عبارة عن استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية
على وجه لا زيادة فيه فقولنا استفراغ الوسع كالجنس للاجتهاد اللغوي والاصطلاحي في
غير العمليات وقولنا في النظر يخرج اللغوي وقولنا فيما هو من المسائل الظنية يخرج النظر
في المسائل العلمية القطعية فانه لا يسمى اجتهادا وقولنا الشرعية يخرج الاجتهاد في المعقولات
فانه غير الاجتهاد المبحوث فيه وقولنا على وجه لا زيادة فيه احتراز عن اجتهاد المقصر في
اجتهاده مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد اجتهادا عند الاصوليين قال ولا يصح في حق
النبي ع وبه قال الجبائيون لقوله تع وما ينطق عن الهوى ولان الاجتهاد انما يفيد الظن
وهو ع قادر على تلقيه من الوحي ولانه كان يتوقف في كثير من الاحكام حتى يرد الوحي ولو ساغ
له الاجتهاد لصار اليه لانه اكثر ثوابا ولانه لو جاز له لجاز لجبرئيل وذلك يسد باب الجزم بان
الشرع الذي جاء به محمد ص من الله تع ولان الاجتهاد قد يخطئ ويصيب فلا يجوز تعبده
ع به لانه يرفع الثقة بقوله ع وكذلك لا يجوز لاحد من الائمة عليهم السلم الاجتهاد عندنا لانهم
معصومون وانما اخذوا الاحكام بتعليم الرسول ص وبالالهام من الله تع واما العلماء فيجوز
لهم الاجتهاد باستنباط الاحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الادلة المتعارضة
واما باخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا اقول لما عرف الاجتهاد قسم الناس بالنسبة
الى جوازه بقسمين الاول من لا يجوز له الاجتهاد وهو النبي ص والائمة عليهم السلم وقد اختلف
الناس في جوازه للنبي ع فذهب الامامية والجبائيون الى عدم جوازه وذهب احمد بن
حنبل وابو يوسف الى انه ع كان متعبدا بالاجتهاد وذهب الشافعي وبعض اصحابه
وعبد الجبار وابو الحسين البصري الى تجويزه من غير قطع ومن الناس من جوز له الاجتهاد

في امور الحرب دون غيرها واحتج المص بوجوه آ قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو
ينفي ان يكون الحكم الصادر عنه ع بالاجتهاد ب ان الاجتهاد يفيد الظن لا غير والنبي ص
قادر على تلقي الحكم من الوحي المفيد للقطع ومن يقدر على تحصيل اليقين لا يجوز له الرجوع
الى الظن ج ان النبي ص كان اذا ورد اليه حكم توقف حتى يرد الوحي كما في مسئلة الظهار
واللعان فلو كان الاجتهاد سائغا لما توقف على الوحي لان حكم العقل في الكل كان
معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة له فاذا حدثت واقعة ليس فيها وحي كان
مأمورا بالاجتهاد فلا يتوقف عنه الى نزول الوحي د لو جاز الاجتهاد للنبي ع لجاز لجبرئيل
لاشتراكهما في كونهما رسولين والتالي بط فالمقدم مثله بيان بطلان التالي انه خلاف الاجماع
وايضا لو جاز ذلك لانسد باب الجزم بكون الشرع الذي جاء به محمد ص من عند الله تع ه ان
الاجتهاد يصيب تارة ويخطئ اخرى فلا يكون متعبدا به لانه ح يرفع الثقة بقوله ع وينفي
الغرض من البعثة احتجوا بقوله تع فاعتبروا وهو عام وبقوله تع وشاورهم في الامر
والمشاورة انما تكون فيما يحكم من طريق الاجتهاد لا فيما يحكم به من طريق الوحي ولان العمل
بالاجتهاد اشق من العمل بالنص وهو ظ والاشق افضل لقوله ع افضل الاعمال احمزها
اي اشقها والافضل لا يتركه الرسول ص والا لكانت امته افضل منه في هذا الباب
وانه غير جائز والجواب عن الاول بمنع دلالته على الاجتهاد ويفارق الامة بتمكنه
من استعلام الحكم قطعا كما مضى والاصل فيه مع التسليم انه واجب عند نزول الحادثة
والظن بانتفاء النص عليها في الماضي والاخلاف في عدم ذلك في حقه ع لانه كان ينتظر الوحي

فلا يكون مندرجا تحت العموم وعن الثاني بانه ليس في الاحكام الشرعية بل في المصالح العملية
في الدنيا ومصالح الحرب والا لكان مستفيدا للاحكام من اجتهاد غيره وهو بط قطعا والا
لكان ذلك الغير اكمل منه ولا يستلزم المشاورة المصير الى ما يذهب اليه القوم لجواز ارادة
استعلام معرفة كل منهم بالحروب بحيث يفوض الى كل من يستصلحه بشيء ذلك الشيء
وعن الثالث ان المشقة انما يؤثر زيادة الثواب لو كان العمل المشتمل عليها مطلوبا
للشارع واما اذا لم يكن مطلوبا فلا فيتوقف زيادة الثواب في الاحكام على كونه ع
متعبدا بالاجتهاد فلو اثبت كونه ع متعبدا بالاجتهاد لزم الدور وهو بط واما
الائمة عليهم السلم فذهب الامامية الى ان حكمهم حكم النبي ص في امتناع الاجتهاد وخالفهم
في ذلك سائر الفرق لنا انهم معصومون عن الخطأ والاجتهاد قد يخطأ ولما ولتهم
النبي ص في جميع الاحكام عدا النبوة وانما اخذوا الاحكام بتعليم النبي ص او بالالهام
من الله تع القسم الثاني من يجوز له الاجتهاد وهو من عدا النبي ص ومن عدا
الائمة عليهم السلم من العلماء واجتهادهم عندنا على وجهين آ استنباط الاحكام من
العمومات التي في القرآن والسنة ومن دلالة الاقتضاء والدلالات الالتزامية
ب ترجيح الادلة المتعارضة واما باخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا قال
البحث الثاني في شرائط المجتهد ويجمعها شيء واحد وهو ان يكون المكلف بحيث يمكنه
الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه الملكة انما تحصل بان يكون عارفا
لمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تع وعصمة الرسول ص ليحصل له الوثوق بارادة
ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما بتجرد اللفظ وعدم تجرده

لبيان اما من التخصيص والنسخ وبشرائط التواتر والاحاد وبجهات الترجيح عند
تعارض الادلة وهذا انما يحصل بمعرفة الكتاب لا بجميعه بل بما يتعلق بالاحكام منه
وهو خمسماية آية ومعرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام لا بمعنى ان يكون حافظا الذكر
بل يكون عالما بمواقع الايات حتى يطلب منها الآية المحتاج اليها وعنده اصل محقق يشتمل
على الاحاديث المتعلقة بالاحكام وان يكون عالما بالاجماع لئلا يفتي بما يخالفه وان يكون
عارفا بالبراءة الاصلية ولا بد وان يكون عالما بشرائط الحد والبرهان والنحو واللغة
والتصريف ويعلم الناسخ والمنسوخ واحوال الرجال اقول لما عرفت الاجتهاد و
عرفت منه المجتهد شرع في ذكر شرائط المجتهد ويجمعها شيء واحد وهو ان يكون المكلف
بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه الملكة لا تحصل الا بشروط آ ان يكون
عالما بمقتضى اللفظ من الوجوب او الندب او الكراهية او التحريم او غير ذلك ومعناه الشرعي
واللغوي والا لم يستفد منه شيئا ب ان يكون عارفا باحكام الله تع والا لم يمكنه الاستدلال
بالمعجز على صدق الرسول ع وما لم يعلم صدق الرسول لا يمكنه الاجتهاد ج ان يكون عارفا
بعصمة النبي ص ليحصل له الوثوق بما يصدر عنه ويحصل له بواسطة حكم الله تع وعصمة
الرسول الوثوق بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد عن القرينة وغير ظاهره
مع القرينة والمعصوم لا يخل بالتبليغ د ان يكون عالما بتجرد اللفظ من التخصيص والنسخ
وعدم تجرده منهما لتوقف دلالته على ذلك ه ان يكون واقفا بشرائط التواتر والاحاد
وقد تقدمت و ان يكون عالما بجهات الترجيح بين الادلة مع تعارضها وهذا انما يحصل
بمعرفة الكتاب لا بجميعه بل بما يتعلق بالاحكام منه وهو خمسماية آية وما يتعلق بالاحاديث

المتعلقة بالاحكام ولا يجب عليه حفظ ذلك بل يكون عالما بمواقع الآيات حتى يطلب منها
الآية التي يحتاج اليها وبان يكون عنده اصل صحيح محقق مشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام
د ان يكون عالما بالاجماع لئلا يفتي بما يخالفه ح ان يكون عالما بالبراءة الاصلية لانها من جملة الادلة
ط ان يكون عالما بشرائط الحد والبرهان التي يستفاد منها التصورات والتصديقات واعلم
ان الحد في اللغة المنع ومنه يسمى البواب حدادا لمنعه الداخلين عن بحثه واما في الاصطلاح
فهو عبارة عن القول الدال على ماهية الشيء المركب من الذاتيات والمراد به هنا القول الشارح
وهو المعرف مطلقا فمنه حد وقد مضى تعريفه ومنه رسم وهو المؤلف من العرضيات او من
الذاتي الاعم والعرضي والحد ان اشتمل الذاتيات باسرها مع الترتيب الطبيعي فهو الحد
التام كقولنا في حد الانسان هو الحيوان الناطق والا فهو الناقص سواء شمل الاجزاء المادية
لا غير او ذكر فيه الفصل وحده والرسم ان افاد التمييز عن كل ما غاير المعرف فهو التام والا
فهو الناقص واما البرهان فهو القياس المركب من مقدمات ينتج بذاته شيئا آخر والمراد به هنا
الحجة وهو كاسب التصديق وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو
استثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل واقتراني ان لم يكن كذلك ولا بد
من حد اوسط فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وعكسه الرابع
وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وتمام القول في ذلك مذكور
في كتبنا المنطقية فليطلب هناك ي ان يكون عارفا بالنحو واللغة والتصريف لتغير المعاني
بسبب الاعراب والتصريف واللغة وهو ظاهر يا ان يكون عالما بالناسخ والمنسوخ لئلا يحكم
بالمنسوخ ويهمل الناسخ يب ان يكون عارفا باحوال الرجال ليعمل برواية الثقات منهم

ويجتنب رواية المطعون فيهم قال اذا عرفت هذا فالحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد
لشخص في علم دون آخر بل في مسئلة دون اخرى اقول اختلف الناس في تجزي الاجتهاد
فذهب اليه جماعة فيجوز ان ينال العالم الاجتهاد في علم دون آخر بل في مسئلة دون اخرى
كمن عرف مسئلة التركة في المواريث فهو فقيه في الفرائض وان لم يكن قد حصل الاخبار التي
وردت في مسئلة تحريم المسكرات وقال آخرون بعدمه احتج الاولون بانه اذا اطلع على دليل
في مسئلة على الاستقصاء استوى هو والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسئلة كما جاز للثاني
الافتاء جاز للاول قال وانما يقع الاجتهاد في الاحكام الشرعية اذا خلت عن دليل قطعي اقول
المراد بيان المجتهد فيه وتقريره ان المجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي فبالشرعي
خرج العقلي وقولنا ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجد فيه دليل قاطع كوجوب الصلوة والزكوة
وما اتفقت عليه الامة من المسائل الظاهرة وقال ابو الحسين المسئلة الاجتهادية هي التي اختلف
فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية قال البحث الثالث في تصويب المجتهد الحق ان
المصيب واحد وان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا
والمخطي بعد الاجتهاد غير مأثوم لان كل واحد من المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارته
كان احد هذين الاعتقادين خطأ لان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة اولا وايما
كان يلزم الخطأ فيكون منهيا عنه وايضا القول بغير طريق باطل وذلك الطريق ان خلا
عن المعارض تعين العمل به اجماعا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا تعين
العمل بالراجح اجماعا والا كان الحكم اما التخيير او التساقط وعلى التقديرين فالحكم
معين فكان تاركه مخطيا اقول اتفق المسلمون على ان المصيب في العقليات واحد وخالف

في ذلك الجاحظ وابو عبد الله بن الحسن العنبري وذهبا الى ان كل مجتهد فيها مصيب واما المسائل
الشرعية الظنية فقد اختلف الناس فيها فقال القاضي ابو بكر والجبائيان وابو الهذيل ان كل
مجتهد مصيب وليس لله تعالى فيها حكم معين بل حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فاذا اجتهد واحد
وغلب على ظنه التحريم كان الحكم في حقه التحريم واذا اجتهد آخر وغلب على ظنه الحل كان الحكم
في حقه الحل وقال آخرون المصيب واحد وان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وهو مذهب
جماعة من الاشاعرة والمعتزلة وكافة الامامية ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم ان ذلك
الواحد ليس عليه دليل بل هو كدفين يظفر به اتفاقا بعد الاجتهاد فمن ظفر به فهو مصيب
ومن اخطأ فهو مخطي وقال الاكثر ان عليه دليلا ظنيا فمن ظفر به فهو المصيب وقال
بشر المريسي ان عليه دليلا قطعيا فمن ظفر به فهو المصيب ومن اخطأه فهو آثم ونقل عن
الشافعي واحمد ومالك وابي حنيفة والاشعري التخطية والتصويب معا وذهب المص
الى ان المصيب واحد وان لله في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا
والمخطي بعد الاجتهاد غير مأثوم واحتج بوجهين آ ان كل واحد من المجتهدين اذا
اعتقد رجحان امارته كان احدهما خطأ لان احديهما اما ان تكون راجحة او لا تكون
وايما كان يلزم الخطأ اما على تقدير الرجحان فالخطأ في اعتقاد عدمه واما على تقدير
عدمه فالخطأ في اعتقاد وجوده فتعين ان المصيب واحد وهو المط ب ان القول
في الاحكام بغير طريق باطل اجماعا وذلك الطريق ان سلم من المعارض تعين العمل به فيكون
تاركه مخطيا وان عارضه معارض فلا يخلو اما ان يترجح احدهما على الآخر او لا فان
كان الاول تعين العمل بالراجح فيكون تاركه مخطيا وان لم يترجح احدهما كان الحكم

اما التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى كلا التقديرين يكون الحكم معينا فيكون تاركه مخطيا
وهو المط واما عدم تأثيم المخطي فلانه لا يمكنه الزيادة على ما فعل من الاجتهاد قال البحث الرابع
في تغير الاجتهاد المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ثم تغير اجتهاده وجب رجوعه الى الاجتهاد
الثاني ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا واذا افتى غيره عن اجتهاده ثم سئل
ثانيا عن تلك الحادثة فله الفتوى بالاول ان كان ذاكرا بالاجتهاد وان كان ناسيا لزم الاجتهاد
ثانيا على اشكال منشأه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم اقول هنا مسئلتان
آ اذا اجتهد المجتهد في مسئلة فادى اجتهاده الى حكم ثم اجتهد ثانيا في تلك المسئلة فاداه
اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما اداه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على
المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا اجماعا اما الحكم فينتقض ان وقع على خلاف دليل قطعي
والا لم ينتقض وان تغير اجتهاده والا لزم التسلسل ب المفتي اذا افتى في واقعة باجتهاد
ثم سئل ثانيا فلا يخلو اما ان يكون ذاكرا بالاجتهاد الاول او لا فان كان الاول جاز الفتوى
ثانيا من غير تجديد اجتهاد آخر وان كان الثاني احتمل ذلك لانه لما غلب على ظنه ان الطريق الذي
تمسك اولا طريق قوي صالح للفتوى حصل له ظن ثبوت الحكم فجاز له الفتوى لان العمل بالظن
واجب ويحتمل عدمه لانه لو افتى به ح لافتى من غير اجتهاد لان الاول غير حاصل الآن ولم يحصل
غيره قال البحث الخامس في جواز التقليد المسئلة اما ان تكون من باب الاصول او من باب
الفروع فالاول لا يجوز التقليد فيه اجماعا اذ يلزم من تقليد من اتفق اعتقاده النقيضين
او الترجيح من غير مرجح فلا بد من تقليد المصيب وهو يستلزم النظر فيدور ولان النبي صم كان
مأمورا بالعلم في قوله تع فاعلم انه لا اله الا هو فيكون واجبا علينا لقوله تع فاتبعوه

والثانى يجوز التقليد فيه خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائى يجوز فى الاجتهادية لنا عدم انكار
العلماء فى جميع الاوقات على الاستفتاء ولان ذلك حرج ومشقة اذ تكليف العوام الاجتهاد
فى المسائل يقتضى اخلال نظام العالم واشتغال كل واحد منهم بالنظر فى المسائل لامور معاشه
ولقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين اوجب النفور على بعض
الفرقة فلو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور اقول لما فرغ
من ذكر الاجتهاد وشروطه وطريق استفادة الاحكام الشرعية شرع فى البحث عن التقليد
ونوعه لنر نقول التقليد هو قبول قول الغير بغير حجة واعلم ان المسائل باعتبار جواز
التقليد فيها وعدمه تنقسم الى قسمين القسم الاول المسائل العقلية المتعلقة بالاعتقاد
كوجود البارى تع وصفاته كالقدرة والعلم وغير ذلك واختلف الناس فى جواز التقليد فيها
فمنعه الامامية كافة وجوزه عبد الله بن الحسن العنبرى والحشوية والتعليمية وكثير من
الفقهاء وقال قوم بتحريم النظر ووجوب التقليد لنا وجهان ا لو جاز التقليد فى ذلك لزم احد
امور ثلثة اما اجتماع النقيضين او الترجيح من غير مرجح او الدور واللازم باقسامه باطل قطعا
فكذلك الملزوم بيان الملازمة انه اما ان يقلد من اتفق والمصيب خاصة فان كان الاول
فاذا اعتقد ناظران فان قلدهما معا لزم اجتماع النقيضين وان قلد احدهما لزم الترجيح
من غير مرجح وان كان الثانى لزم الدور لتوقف معرفة كونه مصيبا على معرفة حقية معتقده
ولا يعرف حقية معتقده الا منه على تقليده اذ لو عرفه بالنظر لم يبق تقليد وتقليده موقوف
على العلم بكونه مصيبا فيدور ب ان تحصيل العلم فى اصول الدين قد كان واجبا على النبى صم
فيجب علينا اما الاولى فلقوله تع فاعلم انه لا اله الا هو واما الثانية فلقوله تع فاتبعوه

وغيرها من الادلة الدالة على وجوب التاسى والقسم الثانى المسائل الشرعية وقد اختلف
الناس فى جواز التقليد فيها فجوزه الامامية كافة واكثر الناس ومنعه معتزلة بغداد وقال
الجبائى يجوز فى المسائل الاجتهادية دون غيرها لنا وجوه آ الاجماع قبل حدوث المخالف
فانه لم يزل العامة فى زمن الصحابة والتابعين يرجعون فى الاحكام الشرعية الى قول المجتهدين
يستفتيهم فى الاحكام الشرعية والعلماء يسارعون الى ذكر الاجوبة من غير اشارة الى دليل
ولم ينكروا عليهم فى ذلك فكان اجماعا ب انه يلزم منه الحرج والمشقة فيكون منفيا اما الاول
فلان تكليف العوام بالاجتهاد فى المسائل يقتضى اخلال نظام العالم واشتغال كل واحد
من الناس عن امور معاشه وذلك من اعظم الحرج والمشاق واما الثانية فلقوله تع ما جعل
عليكم فى الدين من حرج ج قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين
الآية قيل الاستدلال به من وجهين آ اوجب النفور على بعض الفرقة فلو كان واجبا على الاعيان
لاوجب على الجميع ب انه جعل فائدة التعلم انذار القوم اذا رجعوا اليهم فهو عين التقليد
قال البحث السادس فى شرايط الاستفتاء الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتى الا من غلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق وعلى
انه لا يجوز ان يسال من يظنه غير عالم ولا متدين ويجب عليه الاجتهاد فى معرفة الاعلم والاورع
فان تساويا تخير فى استفتاء من شاء منهما وان ترجح احدهما من كل وجه تعين العمل بالراجح
وان ترجح كل منهما على صاحبه بصفة فالاقوى الاخذ بقول الاعلم اقول الاجماع على انه
لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتى وصفين آ الاجتهاد ب الورع ولا يجب
على المستفتى الاجتهاد البالغ فى معرفة المجتهد والتورع بل يكفى البناء على غلبة الظن

بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجماع الخلق عليه والانقياد الى بغيتهم
واقبال المسلمين على سواله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من ظنه غير عالم ولا
متدين وانما اوجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد فى الامارات واذا تعدد المجتهدون
فان اتفقوا على الحكم وجب على المستفتى العمل به وان اختلفوا وجب على المستفتى الاجتهاد
فى معرفة الاعلم والاورع لان ذلك طريق الى قوة ظنه تجرى مجرى قوة ظن المجتهد وان استويا
فى ظنه تخير فى استفتاء من شاء منهما كالدليلين المتعارضين ولا ترجيح وان ترجح عنده احدهما
من كل وجه تعين عليه العمل بقوله وان ترجح كل منهما على صاحبه كان يكون احدهما ارجح
فى دينه والآخر فى علمه فالاقوى الاخذ بقول الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من دينه قال البحث
السابع اذا افتى غير المجتهد بما يحكيه على المجتهد فان كان يحكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ
لا قول للميت فان الاجماع لا ينعقد بعد موته مع خلافه حيا وينعقد بعد موته وان كان
يحكى عن حى مجتهد فان سمعه مشافهة فالاقرب جواز العمل به وان وجده مكتوبا وكان موثوقا
به فالاقرب جواز العمل به ايضا والا فلا اقول المفتى الذى ليس له رتبة الاجتهاد هل له الافتاء
بالحكاية ام لا اختلفوا فيه والتحقيق انه اما ان يحكى عن ميت او حى فان كان الاول لم يجز الاخذ
بقوله لان الميت لا قول له ولهذا لا ينعقد الاجماع مع خلافه حيا وينعقد بعد موته فلو اعتد
بقوله لما انعقد بعده كما انه لا ينعقد قبله وان كان الثانى فلا يخلو الحال اما ان يكون قد سمع منه
مشافهة اولا فان كان قد سمع منه مشافهة وكان المحكى عنه من اهل الفتوى جاز العمل
بقوله عند المص خلافا للقائلين بان خبر الواحد ليس حجة ولقوم آخر لانه يفيد الظن
الذى يجب اتباعه وان لم يسمع منه لكن وجده مكتوبا وكان موثوقا به جاز العمل عند المص

لافادته الظن وان لم يكن موثوقا به لم يجز الاخذ بقوله قال البحث الثامن العالم الذى لم يبلغ
رتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة فالاقرب جواز الاستفتاء والمجتهد الذى لم يغلب على ظنه
حكم فقال محمد بن الحسن يجوز للعالم تقليد الاعلم وقيل يجوز فيما كان يخصه اذا كان بحيث لو
اشتغل فاته الوقت وهو جيد لانه مامور بالاجتهاد ولم يات به فكان ماثوما وانما سوغنا
له التقليد مع ضيق الوقت للضرورة اقول هنا مسئلتان آ اختلفوا فى العالم الذى لم يبلغ رتبة
الاجتهاد هل يجوز له التقليد ام لا فذهب قوم الى جوازه وقواه المص لانه عامى وقال بعض
معتزلة بغداد لا يجوز له التقليد الا بعد اطلاعه على الماخذ الذى يستند اليه المفتى ب اختلفوا
فى المجتهد الذى لم يبلغ على ظنه حكم فقال قوم لا يجوز له الاستفتاء وهو اختيار اكثر الشافعية
وقال احمد بن حنبل والثورى يجوز له الاستفتاء مطلقا ومنهم من فصل فقال الشافعى فى
القديم يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة دون غيرهم وقال محمد بن الحسن الشيبانى يجوز
للعالم تقليد الاعلم وقال بعض الامامية وابن سريج يجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل
بالاجتهاد فاته الوقت وهو المختار واما عدم جواز التقليد اذا لم يخصه او لم يتضيق الوقت
لانه مامور بالاجتهاد لما تقدم وهو متمكن منه لانه الفرض ولم يات به فيكون ماثوما واما
مع تضيق الوقت فللضرورة قال البحث التاسع فى الاستصحاب الاقرب انه حجة لان الباقى فى
حال بقائه مستغن عن المؤثر والا يلزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود اولى به والا لافتقر
وللاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى انه هل طرا ما يزيله ام لا وجب
الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا القول بالاستصحاب لكان ترجيحا لاحد طرفى الممكن من غير مرجح
اقول اختلفوا فى الاستصحاب هل هو دليل ام لا فذهب بعض اصحاب الشافعى والمزنى

والغزالي والقفيه وبعض المحققين الى انه حجة وهو مذهب المصنف وذهب ابو الحسين البصري الى انه
ليس بحجة احتج المصنف بوجهين آ ان الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج فاما في وجوده الحاصل
اولا او في امر جديد والاول يلزم منه تحصيل الحاصل والثاني يلزم ان يكون المحتاج هو الحادث لا الباقي
واذا كان مستغنيا كان الوجود اولى به والا لافتقر فيكون حجة ب اجماع الفقهاء على انه متى حصل
حكم ثم وقع الشك في حدوث مزيله وجب الحكم بالبقاء على ما كان ولولا القول بان الاستصحاب
حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو خطأ فيلزم اجماعهم على الخطأ وهو محال
قال اذا عرفت ذلك فنقول اختلف الناس في ان النافي هل عليه دليل ام لا فقال قوم
لا دليل عليه فان ارادوا به ان ذلك العدم الاصلي يوجب ظن بقائه في المستقبل فهو حق وان
ارادوا به غير ذلك فهو باطل لان العلم والظن بالنفي لا بد له من دليل ولكن هذا آخر ما نذكره في هذه المقدمة
والحمد لله على بلوغ ما قصدناه وحصول ما اردناه والصلوة والسلام على اشرف الانبياء محمد المصطفى وعترته
الاصفياء اقول اختلفوا في ان النافي هل عليه دليل ام لا فذهب قوم الى انه لا بد له من دليل سواء كان
الحكم عقليا او سمعيا وقال آخرون ليس عليه دليل فيهما وقال آخرون عليه دليل في العقليات دون الشرعيات
والتحقيق ان نقول ان قصد القائل بان النافي لا دليل عليه ان حصول العدم الاصلي موجب للظن
باستمراره فهو حق بهذا المعنى وان قصد به غير ذلك فهو باطل قطعا لان الحكم بالعلم او الظن لا بد له
من دليل سواء كان اثباتا او نفيا فانه ليس بضروري والا لم يبق النزاع ولكن هذا آخر ما
اردنا ايراده في شرح هذه المقدمة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين
فرغ من تسويده العبد الفقير الى مغفرة من هو بها جدير وعلى كل شيء قدير رستم بن الحسين عبد الله
الاسترابادي جعل الله عاقبة امره محمودا وبعثه مع من بعث مقاما محمودا بمحمد وعترته داوود دودا
آخر يوم الخميس سادس عشر شهر صفر ختم بالخير والظفر
حجة ثمان واربعين وثمانمائة هجرية

روى عن النبي عم انه قال
لي الواجد حل عرضه
وعقوبته
اللي المطل والواجد الغني

هو
من كتب [illegible] ابراهيم بن [illegible]



كتاب شرح مبادي
الوصول الى علم الاصول
للسيد الواسطي
تغمده الله بغفرانه
٥

ثم صار من كتب العبد [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل
الحمد لله ذي القدرة والجلال المنزه بوجوب وجوده عن الاشباه والامثال الظاهر بآثار
حكمته لاولي البصر والكمال الباطن بعزة جلاله عن ادراك الحس وارتسام الخيال غرقت في
بحار معرفته عقول اولي الفضل والافضال وكلت في شكر نعمته السنة الحامدين على التفصيل
والاجمال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال نحمده على ما هدانا
من الضلال ونشكره على آلائه في جميع الاحوال وصلى الله على سيدنا محمد اشرف المخصوصين
بالوحي والارسال وآله الطيبين الطاهرين ذوي الفضل والافضال اما بعد فلما كان
كتاب شيخنا المعظم العلامة المكرم افضل المتاخرين جمال الحق والملة والدين ابي منصور
الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه سديد الملة والدين يوسف بن المطهر الحلي متع الله المسلمين
بطول بقائه الموسوم بمبادي الوصول الى علم الاصول مشتملا على لب القواعد الاصولية
مع بلوغه غاية الايجاز والاختصار وخلوه عن التطويل والاكثار سألني الشيخ الزاهد
العابد الورع تقي الدين ابرهيم بن محمد الطبري وفقه الله تع على ما يرضيه املاء مختصر
منقح شرحه مبين لمعانيه المستورة مبرز للآليه المكنونة فشرعت في ذلك مع قلة بضاعتي
فيه وسميته بخلاصة الاصول في شرح مبادي الوصول متمسكا بحبل الله المتين انه خير موفق ومعين
قال دام ظله بعد ما فرغ من الخطبة ورتبته على فصول الاول في اللغات وفيه مباحث
الاول في احكام كلية ذهب جماعة الى ان اللغات توقيفية لقوله تع وعلم ادم الاسماء
كلها وقوله تع واختلاف السنتكم والمراد به اللغات وذهب ابو هاشم الى انها اصطلاحية
لقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اقول لما كان اصول الفقه مجموع طرق الفقه

الصالح

واكثرها

واكثرها الكتاب والسنة وهما يشتملان على اللغة وجب على الاصولي البحث عنها فلهذا ابتدأ دام ظله
بذكر اللغات مقدمة يجب على كل طالب امر من الامور ان يتصور مطلوبه اولا بوجه ما لاستحالة
توجه النفس الى المجهول المطلق ولو كان مركبا يستلزم تصور اجزائه من حيث التركيب لتوقف
تصور المركب على تصور اجزائه فاصول الفقه مركب من الاصول والفقه فالاصول لغة ما يستند اليه
واصطلاحا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم قال الله تع لا تفقهون
تسبيحهم اي لا تعلمون وقيل انه جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب فعلى هذا
يطلق على العامي الفطن انه فقيه واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل
على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس وخرج بالاحكام الذوات
والصفات الحقيقية وبالشرعية العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبالعملية
العلمية ككون الاجماع او الخبر او الاستصحاب حجة لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها
لا تتعلق بالعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام من حيث علم بالاستفتاء
من المفتي وان افتاه المفتي فهو حكم الله تع في حقه فليس علمه فقها لانه ليس مستدلا على اعيانها
وعلم واجب الوجود تع وعلم النبي ع وعلم الملائكة وبقولنا لا يعلم من الدين ضرورة العلم
بوجوب اصول العبادات كالصلوة والزكوة والصوم فان ذلك لا يسمى فقها لكونه معلوما
من الدين ضرورة واضافة اسم المعنى الى المفرد يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى
الذي عينت له لفظة المضاف فالاصول مختص بالفقه لاضافتها اليه فلهذا المركب
حدان احدهما بحسب الاضافة والثاني بحسب اللقب فحده بالمعنى الاول مجموع طرق الفقه
على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها واحترز بقوله المجموع

اي العلم بها

ما هو

من الباب الواحد من اصول الفقه لان بعض الشيء لا يكون نفس الشيء وبقوله على سبيل الاجمال كون
تلك الادلة ادلة وبكيفية الاستدلال بها الشرائط التي تصح معها الاستدلال بتلك الطرق وبكيفية
حال المستدل بها اجتهاد العالم واستفتاء العامي وعلى المعنى الثاني العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية العلم كالجنس وخرج بالقواعد
الجزئيات لانها وان كانت من اصول الفقه لكن ليس هو هو للمغايرة بين الشيء وجزئه وبالتي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام التي يتوصل بها الى استنباط الماهيات والصفات وبالفرعية العقلية
وبالفرعية عن ادلتها التفصيلية التي لا تكون فرعية ومعرفة هذا العلم واجب على الكفاية لتوقف العلم
بالاحكام الواجبة كذلك عليه وغايته الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب السعادة و
الخلاص عن الشقاوة ومرتبته بعد الكلام واللغة والنحو ومباديه التصورية هي معرفة الاحكام الفقه
والتصديقية الكلام والعربية وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة واعلم
ان اللغة ماخوذة من لغا يلغو اذا لهج بالكلام وقيل من لغي يلغى وهي كل لفظ وضع لمعنى فباللفظ خرج
الاشارات والرقوم وبالوضع لمعنى المهمل وهذا الحد يشمل المفرد والمركب فالثاني يرادف الكلام
عند الاصوليين فدلالة هذا اللفظ هل هي لذاته او بواسطة الوضع اختلف الناس في ذلك فقال عباد بن
سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب الاكسير انها لذاته وقال المحققون انها بواسطة الوضع ثم
اختلفوا في ذلك فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع
هو الله تع وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية انا من واحد او جماعة
تواطؤا على وضع هذه الالفاظ ثم عرفوا غيرهم ذلك الوضع بالاشارات والقرائن كالاخرس
والاطفال وقال آخرون بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي ثم اختلفوا فقال الاستاد ابو اسحق

القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وقال آخرون بالعكس وان
ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف وقال الباقون بالوقف احتج عباد بانه لولا المناسبة
الذاتية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بالمعنى المعين دون غيره ترجيحا من غير مرجح اجيب بمنع الملازمة
لان الواضع ان كان هو الله تع كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان
هو الناس كان المخصص هو خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال وبان للفاعل ترجيح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح كالجائع اذا قدم له رغيفان والعطشان اذا قدم له اناآن والهارب اذا عرض
له طريقان متساويان من كل الوجوه فان كل واحد منهم يختار احد الرغيفين والانائين والطريقين
من غير مرجح وايضا ان كل سؤال يتقلب فهو باطل واحتج ابو الحسن ومن وافقه بقوله تع وعلم
آدم الاسماء كلها فيكون الافعال والحروف كذلك لعدم القائل بالفرق ولاطلاق الاسماء على الافعال
والحروف ايضا والاختصاص من النحاة ولاستلزام تعليم الاسماء تعليمها لتعذر التكلم بالاسماء بدونهما
وبقوله ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ذم على من سمى بغير توقيف وبقوله تع واختلاف السنتكم
وليس المراد الالسنة اللحمانية لعدم الاختلاف في تاليفها وتركيبها بل اللغات مجازا من باب تسمية المسبب
باسم السبب وبقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله تبيانا لكل شيء وبانه يلزم الدور او التسلسل لان
الاصطلاح انما يتم اذا عرف المصطلحون ما يقصده كل واحد منهم فيحتاج الى طريق كالالفاظ وذلك الطريق
لا يفيد لذاته بل بطريق آخر فان كان هو الاول لزم الدور والا التسلسل واعترض على الاول بجواز
المراد من التعليم الالهام بالاحتياج الى الالفاظ وبعث عزمه على وضعها ويكون التعليم منسوبا
الى الله تع لكونه هاديا اليه وبجواز حمل التعليم على اعطاء ما يتمكن به من الوضع لعدم كون التعليم
ايجادا للعلم بل هو فعل يصلح لترتب العلم ولهذا يقال علمته فلم يتعلم وبجواز ان يسند الوضع

الى الله تع وان كان الواضع هو العبد لكونه موجد العبد ويجوز ان يكون المراد من الاسماء الصفات والعلامات
لكون الفرس للركوب والثور للحرث لان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة ويجوز ان يكون المراد من الاسماء
ما اصطلح عليه قوم قبله وعلى الثاني بانه انما ذم لتسميتهم الاصنام آلهة مع اعتقادهم كذلك
لا لمجرد الاصطلاح وعلى الثالث بجواز حمله على الاقدار على اللغات مجازا وعلى الرابع والخامس بان
مراده عدم التفريط فيما ورد في الكتاب وكذا التبيان وعلى السادس بانتقاضه بتعليم الاطفال
احتج ابو هاشم وتبعه بقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه دال على سبق الوضع على
الرسالة فلو كانت اللغات توقيفية لزم ان يكون متاخرة فلزم الدور واعترض بمنع انحصار التوقيف
على لسان الرسول لجواز ان يكون بالوحي او بخلق علم ضروري احتج ابو اسحق بان الاصطلاح يتوقف على تعريف
كل واحد غيره ما في ضميره فان كان باصطلاح آخر تسلسل فلا بد في اول الامر من التوقيف ثم يجوز ان يتجدد
بعد ذلك لغات كثيرة بل الواقع ذلك تتجدد لاهلها اصطلاحات لم يعرفوها قبل ذلك فيكون بعضها توقيفيا
وبعضها اصطلاحيا وهو الاقوى قال دام ظله ولا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي
الالفاظ بل الواجب وضع اللفظ لما يكثر الحاجة الى التعبير عنه اقول لما بين واضع اللغة شرع في الوضع
وقال ولا يجب ان يكون لكل معنى لفظ لانه لو كان كذلك لزم عدم تناهي الالفاظ واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان من جملتها الاعداد وهي غير متناهية وكذا مراتب الاشتداد
الالوان واما بطلان اللازم فلان اللفظ مركب من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه اذا عرفت
هذا ثبت ان الالفاظ موضوعة لبعض المعاني وهو ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه المتداول بين الناس كالبيت
والدار والخبز والماء وغير ذلك وبعضها خال عن الالفاظ وهو الذي لا تكثر الحاجة الى التعبير عنه كانواع
الروائح ومراتب الاشتداد وغيرها قال دام ظله والعلم باللغة واجب لوجوب معرفة الشرع المتوقف عليها

اقول العلم باللغة واجب لان الواجب المطلق متوقف عليه وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وهو
مقدور فهو واجب اما المقدمة الاولى فلان معرفة احكام الشرع واجبة ومستندها اما الكتاب او السنة
غالبا وهما واردان بلغة العرب فيتوقف عليها واما الثانية فلما يأتي قال دام ظله والكلام عند المعتزلة
هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت عن قادر واحد ويطلق على الجملة
المفيدة اقول اختلف الناس في الكلام فذهبت الاشاعرة الى انه مشترك بين المعنى القائم بالنفس والحروف
المسموعة المتقطعة وعند المعتزلة ما ذكره دام ظله فالمنتظم كالجنس يشمل المنتظم من الحروف وغيرها وبقوله من الحروف
خرج المنتظم من غيرها وبالمسموعة المكتوبة وبالمتميزة اصوات الطيور وبالمتواضع عليها المهمل وبقوله اذا صدرت
عن قادر واحد خرج ما يصدر عن قادرين او اريد بان ينطق قادر بحرف وآخر بآخر فان ذلك لا يسمى كلاما ولا ينتقض
عكسه بمثل ق لانه في حكم الزائد وقوله ويطلق على الجملة المفيدة اشارة الى اصطلاح النحاة فانهم يطلقون
الكلام على الجملة المفيدة نحو زيد قائم قال دام ظله البحث الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه احدها
ان اللفظ ان دل على الزمان المعين بصيغته فهو الفعل والا فهو الاسم ان استقل بالدلالة والا فهو الحرف
اقول ان الالفاظ المفيدة لها اعتبارات تنقسم بحسب تلك الاعتبارات الاول تقسيمها باعتبار الدلالة
على الزمان وعدمها وهو ان اللفظ اما ان يدل على الزمان المعين بصيغته اولا والاول الفعل فبالدلالة
خرج المهمل وبقوله على الزمان المعين مثل الصبوح والغبوق والمتقدم والمتاخر لانه وان دل على
الزمان لكن لا على المعين وبصيغته مثل اليوم والامس لانه يدل على الزمان المعين لكن لا بصيغته بل بجوهره
واما الفعل فان مادته تدل على مطلق الفعل لكن هو بسبب الصيغة المخصوصة تدل على الزمان المعين لوجوده
في المصدر مع عدم الدلالة وهي مثل ضرب ويضرب والثاني اما ان يستقل بالدلالة او لا والاول هو الاسم
والثاني هو الحرف لا يقال ينتقض الاول بالمضارع لاستعماله تارة في الحال والاخرى في الاستقبال فلا يدل

على الزمان المعين فيلزم ان لا يكون فعلا والثاني بالاسماء الموصولات والمبهمات لانها لا تستقل بالدلالة فيلزم ان لا يكون اسما لانا نقول ان صيغ المضارع قصد دلالته على الزمان المعين وهو اما الحال او الاستقبال والاشتباه حصل بسبب اشتراك اللفظ واما الاسماء الموصولات والمبهمات فى دلالتها الى ضميمة وانما تحتاج فى توضيح معانيها قال دام ظله اللفظ اما مفرد او مركب لان الاول لا يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه والثاني بخلافه اقول هذا التقسيم الثاني للالفاظ بحسب دلالة اجزائها على اجزاء المعنى او عدمها واعلم ان الدلالة على ثلثة اقسام طبيعية كدلالة اح على الضجر واخ على اذى الصدر واخ على الوجع وعقلية كدلالة الصوت على المصوت ووضعية وهى فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى العالم بالوضع فدلالة اللفظ على معناه باعتبار الوضع له تسمى مطابقة كدلالة الانسان على الحيوان الناطق وباعتبار دخوله فيما وضع له تضمنا كدلالته على الحيوان او باعتبار لزومه له التزاما كدلالته على التعجب والدال بالمطابقة اما ان لا يدل جزؤه على جزء معناه او يدل والاول مفرد كزيد لان الزاء من زيد لا يدل على بعض معناه وهو اما راسه او يده والثاني مركب مثل غلام زيد ورامى الحجارة وعبد الله اذا لم يكن علما لان الغلام من غلام يدل على بعض معناه وكذا الرامى من رامى الحجارة والعبد من عبد الله وانما قيد بقوله حين هو جزؤه ليدخل فى حد المفرد مثل عبد الله اذا كان علما لان جزءه يدل على جزء معناه لكن لا حالة كونه علما ويدخل فى حد المركب ايضا اذا كان صفة لانه ح يدل جزؤه على جزء معناه وينبغى ان يقال اللفظ ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد ليدخل فى حد المفرد واللفظ الذى لا جزء له اصلا كق اذا كان علما والذى له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد والذى له جزء يدل على جزء معناه لكن لا يقصد كعبد الله اذا جعل علما وفى حد المركب قسم واحد وهو الذى له جزء يدل على جزء معناه ويقصد كعبد الله اذا لم يكن علما وكذا رامى الحجارة قال دام ظله الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع نفس تصور المعنى من الشركة فهو العلم والمضمر والا فالمتواطى

ان تساوت افراده فيه والمشكك ان اختلفت وان تكثرا فهى الالفاظ المتباينة وان تكثر اللفظ خاصة فهى المترادفة وان تكثر المعنى فان كان قد وضع اولا لمعنى ثم استعمل فى الثانى فهو المرتجل ان نقل لا لمناسبة وان نقل لمناسبة فهو المنقول اللغوى او العرفى او الشرعى ان غلب المنقول اليه والا فهو حقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز بالنسبة الى الثانى وان وضع لهما معا فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما اقول هذا هو التقسيم الثالث للالفاظ باعتبار الوحدة والكثرة وهو ان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يكون هو والمعنى واحدا او كلاهما كثيرا او اللفظ كثيرا والمعنى واحدا او بالعكس فالاول هو ان يكون كلاهما واحدا فان منع نفس تصور معناه من الشركة فهو العلم والمضمر كزيد المشار اليه وانت لان تصور معنى زيد وهو الشخص المعين يمنع من الشركة فيه وكذا انت وان لم يمنع فهو المتواطى ان تساوت افراده الخارجية او الذهنية كالانسان والشمس اى المتوافق لتوافق افراده فيه وان اختلفت افراده بان يكون فى بعضها اشد من الآخر كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج فانه فى الثلج اشد او يكون فى بعضها اولى كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه فى الجوهر اولى او يكون فى بعضها اقدم كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فانه فى الواجب اقدم من الممكن فهو المشكك وسمى بذلك لتشكك الناظر فيه لاختلاف افراده بانه هل هو مشترك او متواطئ والثانى وهو الذى يكون اللفظ والمعنى كثيرا وهو الالفاظ المتباينة سواء تباينت المسميات بذواتها كالانسان والفرس والخبز والماء او بان يكون احدهما صفة والآخر موصوفا كالسيف والصارم او يكون احدهما صفة والآخر صفة الصفة كالناطق والفصيح والثالث وهو الذى يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا وهى المترادفة كالانسان والبشر والليث والاسد للسبع المعروف والرابع وهو الذى يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو لا يخ اما ان يكون وضع اولا لمعنى ثم نقل الى الثانى او وضع لهما والاول ان كان نقله لا لمناسبة فهو المرتجل كطلحة مثلا كانت موضوعة للشجرة ثم نقل الى الشخص الانسانى وجعفر للنهر الصغير فنقل الى الشخص الانسانى ايضا وان كان لمناسبة فان غلب المنقول اليه

فهو موضوع عام

يسمى منقولا ثم ان كان الناقل اهل الشرع فهو منقول شرعى كالصلوة والزكوة والصوم والحج وغير ذلك ولن كان اهل اللغة فهو منقول لغوى كالملائكة فانها كانت موضوعة لكل من له الرسالة ثم خصت ببعض الرسل وكالقارورة والخابية فانهما موضوعان لكل ما يستقر ويخبى فيه شئ ثم خصتا بشيئين معينين وان كان اهل العرف فهو منقول عرفى اما عاما كالدابة واما خاصا كاصطلاحات العلماء من النحاة وغيرهم وان لم يغلب فهو حقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز بالنسبة الى الثانى كالاسد وان كان الثانى وهو الذى وضع لهما دفعة فهو المشترك بالنسبة الى كل واحد منهما كالقرء الموضوع للطهر والحيض والمجمل بالنسبة اليهما وقيل بالعكس قال دام ظله اللفظ المفيد ان لم يحتمل غيره فهو النص وان احتمل فان تساويا فالمجمل والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماول والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والماول هو المتشابه اقول هذا هو التقسيم الرابع للالفاظ باعتبار قوة الدلالة وضعفها وهو ان نقول اللفظ اذا افاد معنى فاما ان يحتمل غيره اولا والثانى هو النص كقوله تع قل هو الله احد والاول اما ان يكون احدهما راجحا والآخر مرجوحا او يكونا متساويين فالاول بالنسبة الى الراجح ظاهر وبالنسبة الى المرجوح ماول كقوله تع يد الله تجرى باعيننا فان احتماله الى الجارحة المخصوصة راجح وللقدرة والعلم مرجوح واما الثانى وهو الذى يكون متساويا فهو مجمل كالقرء فانه يحتمل الطهر والحيض على السواء واعلم ان المحكم يطلق على الراجح مطلقا والنص والظاهر يشتركان فى مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالقدر المشترك بينهما هو المحكم والمتشابه يطلق على عدم الرجحان مطلقا والمجمل والماول يشتركان فى عدم الرجحان الا ان المجمل ليس براجح ولا بمرجوح والماول ليس براجح لكن مرجوح فالقدر المشترك بينهما هو المتشابه قال دام ظله الخامس الاسم ان دل على الذات فهو اسم العين والا فهو المشتق ولا بد فى الاشتقاق من اتحاد بين اللفظين وتناسب فى المعنى والتركيب اقول

هذا هو التقسيم الخامس للالفاظ باعتبار الدلالة على الذات والصفة وهو ان نقول الاسم ان دل على الذات مطلقا فهو اسم عين كزيد وعمرو ودار وخبز وغير ذلك وان دل على الذات باعتبار صفة قائمة به فهو المشتق كالعالم والضارب وغيرهما والاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور فى تقاليب حروف ذلك الاصل الاصول ولا بد فى الاشتقاق من اتحاد بين اللفظين بمعنى ان يكون مادة كل واحد من اللفظين هى مادة للآخر كالضارب والضرب فان مادتهما هو الضاد والراء والباء والاتيان كالضارب والقتل لعدم اتحاد مادتهما فلا اشتقاق بينهما وتناسب فى المعنى بان يفهم من كل واحد منهما ما يفهم من الآخر كالضارب والضرب والاتيان كالطويل بالنسبة الى الطول بمعنى الطار فان مادتهما واحدة وكذا الترتيب لكن ليس بينهما تناسب فى المعنى فلا اشتقاق وتناسب فى التركيب بان يكون ترتيب تركيب احدهما كالآخر كما فى المثال المذكور والاتيان كالجلد بالنسبة الى الجبل فان مادتهما متحدة وكذا المعنى لكن ليس بينهما تناسب فى التركيب فلا اشتقاق بينهما اذا عرفت هذا فلا بد بين هذين اللفظين من تغير ما والا يكون هو هو لعدم المغايرة وهو اما ان يكون بزيادة الحركة فقط كضرب من الضرب او بزيادة الحرف فقط كضارب من الضرب او بزيادتهما معا كطالب من الطلب او بنقصان الحركة فقط كحذر من حذر او بنقصان الحرف فقط كخف من الخوف او بنقصانهما معا كعد من العدة او بنقصان الحركة مع زيادة الحرف كعليم من علم او بنقصان الحركة مع زيادتهما معا كاضرب من الضرب او بنقصان الحرف مع زيادته كالكف من الوكيف او بنقصان الحرف مع زيادتهما كخاف من الخوف او بنقصانهما معا مع زيادة الحركة كعد من الوعد او بنقصانهما مع زيادة الحرف كال من الكلال قال دام ظله ولا يشترط بقاء المعنى فى صدقه اقول اختلف الاصوليون فى ان بقاء معنى المشتق منه هل هو شرط فى المشتق فى صدق اسم

المشتق عليه ام لا فذهب قوم الى انه لا يشترط وهو اختيار شيخنا دام ظله ههنا وقال آخرون انه يشترط والحق الاول لان الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من ان يكون في الحال او الماضي لقبول قسمته اليهما واشتراك مورد التقسيم ولاتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وهو دليل على جوازه ولصدق العالم والمؤمن على النائم والاصل في الاستعمال الحقيقة ما لم يدل دليل على عدم ارادتها ولانه يصدق عليه انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب مطلقا لاستلزام ثبوت المقيد ثبوت المطلق لكونه جزؤه احتج المشترط بانه لو صدق عليه ضارب بكذب عليه انه ليس بضارب لان قولنا زيد ضارب يقتضي تكذيب قولنا ليس بضارب والتالي بط لصدق كونه ليس ضاربا الآن فالمقدم مثله فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه وبانه لو لم يشترط بقاء المعنى في المشتق لصدق على اكابر الصحابة انهم كفرة والتالي بط فالمقدم مثله والجواب عن الاول بوجوه الاول ان قولنا ضارب الآن مركب ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معا فيجوز ان لا يكون ضاربا في الحال ويكون ضاربا مطلقا الثاني انما يلزم التناقض لو كان المراد بقولنا ضارب وليس بضارب زمانا معينا اما حاضرا او غيره اما مطلقا فلا الثالث ان قولنا ليس بضارب الآن سلب خاص ولا يلزم من سلب الخاص سلب العام وعن الثاني ان المنع شرعي لا لغوي قال دام ظله البحث الثاني في المشترك ذهب قوم الى امتناعه وهو خطأ لامكانه في الحكمة ووجوده في اللغة نعم هو خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون القرينة ولما استفيد من السمعيات شيء اصلا ويعلم الاشتراك بنص اهل اللغة وبعلامات الحقيقة في كلا المعنيين اقول اعلم ان المشترك هو اللفظ الواحد المتناول لازيد من معنى واحد من حيث هو كذلك بطريق الحقيقة على السواء فبقيد الاول خرجت المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث المتواطي

وبالرابع الحقيقة والمجاز وبالخامس المنقول واختلف الاصوليون فيه فذهب قوم الى وجوبه وآخرون الى امتناعه وآخرون الى جوازه وهو الحق لعدم الامتناع بان تضع قبيلة لفظا لمعنى وتضعه بعينه اخرى لآخر ثم يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك ولتعلق غرض المخاطب باعلام المخاطب بما في ضميره على سبيل الاجمال كما يتعلق على سبيل التفصيل فيقتضي في الحكمة وضع المشترك لتحصيل هذه الفائدة ولوجوده في اللغة كالقرء الموضوع للطهر والحيض معا وكالعين الموضوع لعين الباصرة والركية والذهب والنار والشمس لتردد السامع فلو لم يكن مشتركا لما تردد واحتج الموجبون بان الالفاظ متناهية والمعنى غير متناهية فاذا اطبقنا المتناهي على غير المتناهي لزم الاشتراك اما ان الالفاظ متناهية فلتركبها من الحروف المتناهية واما ان المعاني غير متناهية فلان الاعداد من جملتها وهي غير متناهية واما لزوم الاشتراك باطباق احدهما على الآخر ضروري الجواب بالمنع من عدم تناهي المعاني المختلفة والمتضادة واما جزئياتها من المتماثلة فعدم تناهيها لا يوجب الاشتراك لجواز ان يوضع لفظ واحد لمعنى واحد ثم يشترك في هذا المعنى افراد كثيرة على سبيل التواطؤ واحتج القائلون بالامتناع بانه مخل بالفهم وكذا المجوزون المانعون من الوقوع وقالوا في مثل القرء والعين بانه متواطئ او يكون في احدهما حقيقة وفي الآخر مجازا والجواب ما تقدم من تعلق الغرض بالاعلام الاجمالي كالتفصيلي وايضا انه مع القرينة لا يخل بالفهم نعم هو خلاف الاصل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه لكان الثاني اولى لانه لو لم يكن كذلك لما حصل الفهم عند المخاطبة الا بالقرينة لان كل لفظ يرد على المخاطب يجوز ان يكون مشتركا فلا يحصل الفهم ولما استفيد من السمعيات شيء والمعلوم خلاف ذلك ويعلم الاشتراك بالنص من اهل اللغة بان ينصوا على ان هذا اللفظ موضوع لهذين المعنيين كنصهم على القرء بانه للطهر والحيض وبعلامات الحقيقة في كلا المعنيين كامتناع السلب عن احدهما و

وبالنسبة الى التواطؤ والمجاز في المتواطي

ومبادرتهما الى الفهم قال دام ظله والاقرب انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه الا على سبيل المجاز اقول اختلف الناس في جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه حقيقة فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار والسيد المرتضى الى جوازه ان امكن وذهب ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري والكرخي وفخر الدين الرازي الى امتناعه حقيقة وجوزوه مجازا وهو اختيار شيخنا دام ظله احتج المجوزون بالوقوع في قوله تع ان الله وملئكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملئكة الاستغفار واراد الله سبحانه بهذه الآية كلا المعنيين وفي قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيره الخشوع ثم اراد الله تع بهذه الآية كلا المعنيين والجواب بمنع الاستعمال في هاتين الآيتين حقيقة لان الواضع لا شك انه وضع اللفظ المشترك لكل واحد من معانيه على البدل فلا يخ اما ان وضع للمجموع ايضا من حيث هو مجموع ام لا فان كان الاول لزم ان يكون اللفظ موضوعا للواحد ولذا وحده وللمجموع من حيث هو مجموع فاذا استعمل في المجموع يكون استعمال اللفظ المشترك في احد معانيه وهذا لا نزاع فيه وان استعمل في المجموع والآحاد معا يلزم مع كونه مجازا التناقض لان ارادة المجموع تستلزم عدم الاكتفاء بأي فرد كان وارادة الآحاد تستلزم الاكتفاء به فيلزم التناقض وان كان الثاني فاذا استعمل في المجموع يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو المراد بقوله لا يجوز استعماله في كلا معنييه الا على سبيل المجاز اذا عرفت هذا ففي الآية الاولى الخبر محذوف تقديره ان الله يصلي والملئكة يصلون وفي الثانية المراد معنى واحد وهو الخشوع من الناس وغيرهم فلا يكون استعمال اللفظ في كلا معنييه او يكون المراد كلا معنييه فيهما على سبيل المجاز ولا نزاع فيه قال دام ظله البحث الرابع في الحقيقة والمجاز الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في الاصطلاح

الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصل تلك المواضعة للعلاقة والحقيقة لغوية وعرفية وشرعية اقول الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهي الثابتة ان كانت بمعنى الفاعل والا فالمثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهو التعدي وفي العرف ما ذكره دام ظله وهو منقول عن ابي الحسين البصري وانما قيد بالاصطلاح الذي وقع التخاطب به ليدخل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية في الحد جميعا لان الحقيقة العرفية والشرعية استعمال اللفظ فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به للعلاقة وانما زيد في المجاز للعلاقة لانه لولاها لكان وضعا جديدا اعترض بخروج المستعار عن حد المجاز لان تسمية الرجل الشجاع بالاسد لا يخ اما ان يكون باعتبار اللفظ خاصة او باعتبار اللفظ والمعنى فان كان الاول لزم حصول التعظيم اذا جعلنا الاسد علما لشخص وليس كذلك بالضرورة وان كان الثاني فلا يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فلا يكون مجازا واجيب بانه يكفي للتعظيم تقدير قوة مساوية للاسد لا مفهوم الاسد واعلم ان الحقيقة لغوية كالدار والشجر وغير ذلك وشرعية كالصلوة والزكوة وعرفية كالدابة ان كان عاما وكاصطلاحات النحاة وغيرهم ان كان خاصا قال دام ظله والحق ان الشرعية مجاز لغوي والا لخرج القرآن عن كونه عربيا اقول اختلف الاصوليون في الحقائق الشرعية فنفاها القاضي ابو بكر واثبتها المعتزلة وقالوا انها مجاز لغوي وهو اختيار دام ظله اما الدليل على اثباتها هو ان الشارع استعمل الالفاظ في معنى لم يخطر ببال اهل اللغة ووجدت علامات الحقيقة عند الاطلاق كالصلوة والزكوة والحج وغيرها فيكون حقيقة شرعية واما على انها مجاز لغوي فلانه لو لم يكن كذلك لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان القرآن مشتمل على الالفاظ المذكورة وقد بينا انها ليست حقيقة لغوية فلو لم تكن مجازا لغويا لخرج القرآن

لكن لا مطلقا بل في اصطلاح العرف والشرع مع انها مجاز بالنسبة الى اللغة والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له

عن كونه عربيا واما بطلان التالي فلقوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا - بلسان عربي مبين احتج القاضي بان القرآن مشتمل على هذه الالفاظ المتنازع فيها فلو لم تكن عربية لم يكن القرآن كله عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان المقدمتين كما تقدم والجواب ان كان المراد بالعربية نطق العرب بها واستعمالها في حقائق تناسب الحقائق الشرعية فمسلم وان كان المراد استعمال العرب فيما استعمله الشارع فيه فهو ممنوع قال دام ظله واعلم ان النقل على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب قبل البحث عن التغيير ولتوقفه على الوضع الاول ونسخه والوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول خاصة وكذلك المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما لم يدل دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفى به في الدلالة على ما وضع له وانما يتم ذلك بارادة المعنى الموضوع له اللفظ عند التجرد عن المعارض ولان المجاز لو ساوى الحقيقة لما حصل التفاهم حالة التخاطب كما قلناه اولا اقول النقل على خلاف الاصل لعدم الفهم قبل البحث عن التغيير لو كان اصلا لان كل لفظ يرد على السامع يجوز انه منقول الى معنى آخر فلا يحصل الفهم ولتوقفه على الوضع الاول كالصلوة مثلا للدعاء ونسخه ووضع الثاني كالصلوة لذات الركوع والسجود فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الوضع الاول خاصة وهو عدم النقل والاستصحاب وكذلك المجاز على خلاف الاصل لان الواضع انما وضع اللفظ ليقتصر به في الدلالة على ما وضعه له عند التجرد عن المعارض فلو كان المجاز اصلا لا يتم ذلك الغرض لان كل لفظ يرد على السامع يحمل على المجاز لاي التقدير انه اصل ولان المجاز اما ان يكون راجحا على الحقيقة او مساويا او مرجوحا والاول باطل بالاجماع والثاني يلزم منه عدم حصول التفاهم عند المخاطبة كما قلنا في النقل فتعين الثالث وهو المط قال دام ظله واعلم ان المجاز واقع في القرآن والسنة وقد يكون بالزيادة والنقصان والنقل اقول اتفق المحققون على وقوع المجاز في القرآن خلافا للظاهرية كقوله تع واسأل القرية جدارا يريد ان ينقض ليس كمثله شيء وغير ذلك وفي السنة

الدر العيون والنقيب سجح

كقوله عم ما انا من دد ولا الدد مني اراد ما انا من اهل الدد ولا الدد من اشغالي احتج النافون بان المجاز كذب لجواز نفيه عنه والله تع منزه عنه وباستلزام كونه تع متجوزا والجواب بالمنع من كون المجاز كذبا وانما يكون كذلك لو اريدت الحقيقة بلفظ المجاز على ان الناس يعدون المجاز حسنا والكذب قبيحا وبان اسماء الله تع توقيفية وقد يكون بالزيادة كما تقدم في ليس كمثله فان الكاف هنا لا يفيد المعنى الموضوع له وهو المثلية فيكون مجازا بالزيادة لانه لو افادت المعنى الموضوع له لزم نفيه تع وهو كفر لتقدير الكلام ح ليس مثل مثله شيء ومثل مثل الله تع هو الله تع وهو مح فيكون الكاف زائدة وبالنقصان كما في وسئل القرية وبالنقل كالاسد في الرجل الشجاع والزيادة والنقصان ايضا من جملة المجاز بالنقل واعلم ان المجاز انما يقع في المفردات او في المركبات والذي يقع في المركبات اما الذي يقع في التركيب خاصة كقولنا اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من هذه الالفاظ المفردة مستعمل في موضوعه لكن اسناد اشاب وافنى الى كر الغداة ومر العشي ليس حقيقة لكونهما من الله تع وكذا طلعت الشمس واما ان يقع في المفردات والتركيب كقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال هنا مجاز افرادي والاحياء ايضا مجاز افرادي واسناد الاحياء اليه مجاز تركيبي لانه غير مستند الى الاكتحال حقيقة واما الذي يقع في المفردات فثلثة عشر قسما آ اطلاق اسم السبب على المسبب كتسمية النور شمسا واللغة لسانا ب اطلاق المسبب على السبب كتسمية المرض موتا وكتسمية الخمر اثما قال الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول ج تسمية الشيء باسم المشابه كتسمية الشجاع بالاسد د تسمية الشيء باسم ضده مثل وجزاء سيئة سيئة مثلها ه تسمية الكل باسم جزئه كاطلاق العام على الخاص و تسمية الجزء باسم الكل كتسمية الزنجي بالاسود ز تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران ح تسمية الامكان بالوجود كتسمية الخمر في الدن انها مسكرة ط تسمية الشيء باسم ما كان كتسمية المعتق عبدا ى تسمية الشيء باسم مجاوره

تسمية الشيء بجزء كتسمية الزنجي بالسواد

كتسمية الخشب المخصوص بابا يا المجاز بسبب ترك اهل العرف استعماله فيما كانوا يستعملون فيه كالدابة في غير الفرس يب المجاز بالزيادة والنقصان يج تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم والمقدور علما وقدرة قال دام ظله ويعلم كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنص من اهل اللغة ومبادرة المعنى الى الذهن في الحقيقة واستغنائه عن القرينة فيها وبضد ذلك في المجاز وبتعلقه بما يستحيل تعلقه عليه اقول لما كان الحقيقة والمجاز يشتركان في مطلق الاستعمال فلا بد من امر مميز بينهما وهو اما ان يكون بنص اهل اللغة بان يقول هذا حقيقة وهذا مجاز او بذكر حديهما او بذكر خواصهما او بسبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند السماع مجردا عن القرينة في الحقيقة وبامتناع السلب لانه لو لم يكن حقيقة لما سبق المعنى الى الفهم ولما امتنع السلب وفي المجاز بضد ذلك ويعلم المجاز ايضا بتعلقه بما يستحيل تعلقه عليه كقوله واسأل القرية اعترض بعدم الطرد بالمجاز المنقول فانه يتبادر الى الفهم مع انه ليس حقيقة وبعدم العكس باللفظ المشترك فانه لا يتبادر الى الذهن شيء من مدلولاته مع انه حقيقة واجيب عن الاول بان المجاز المنقول حقيقة بالنسبة الى العرف لا بالنسبة الى اللغة وعن الثاني بان المشترك ان كان عاما في جميع مدلولاته فلا اعتراض والا فهو حقيقة في الواحد على البدل قال دام ظله وقد يكثر استعمال المجاز ويقل الحقيقة فتصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز حقيقة عرفية فيحمل على احدهما بالقرينة اقول اذا كثر استعمال المجاز وقل الحقيقة يلزم التعاكس فيصير المجاز حقيقة عرفية ان كان المجوز هو العرف كالدابة فانها موضوعة لكل ما يدب وقد كثر استعمالها في الفرس بحيث يسبق الى الفهم عند الاطلاق هذا المعنى فصار حقيقة فيه والحقيقة مجازا عرفيا كالدابة ايضا بالنسبة الى العرف فانه قد قل استعمالها في كل ما يدب حتى لا يفهم منه عند الاطلاق هذا المعنى فصار مجازا عرفيا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح قيل الحقيقة المرجوحة اولى عملا بالاصل وقيل المجاز الراجح اولى عملا بالترجيح وقيل بالتعارض فيحمل على احدهما بالقرينة واليه اشار المصنف

هذا قول ابي يوسف

هذا قول ابي حنيفة

قال دام ظله البحث الخامس في تعارض احوال الالفاظ النقل اولى من الاشتراك لاتحاد المعنى في النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك والمجاز اولى من الاشتراك لان اللفظ ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة والا فعلى المجاز والاضمار اولى من الاشتراك لان صحته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز والمجاز اولى من النقل لافتقار النقل الى الاتفاق عليه بين اهل اللغة والاضمار اولى منه لما تقدم والتخصيص اولى من النقل لانه خير من المجاز والمجاز اولى من الاضمار لكثرته والتخصيص اولى من المجاز لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض موارده ومن الاضمار لانه ادون من المجاز اقول لما كان اختلاف الفهم بحسب اشياء الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون موضوعا لمعنى واحد ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد باللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص يكون المراد جميع ما وضع له وجب البحث عن التعارض بينها فيكون عشرة لحصول اربعة من المشترك والاربعة الباقية وثلثة من النقل والثلثة الباقية واثنان من المجاز والاثنين الباقيين وواحد من الباقيين فاذا تعارض النقل والاشتراك بمعنى انه لا يعلم كون اللفظ حقيقة فيهما او وضع لمعنى ثم نقل عنه الى آخر فالنقل اولى لاتحاد المعنى فيه دائما اما قبل النقل فالمعنى المنقول عنه وبعد النقل فالمعنى المنقول اليه فلا اخلال بالفهم بخلاف المشترك فان معناه متعدد دائما فيخل بالفهم كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فيقول احد الخصمين ان الصلوة منقولة الى المعهود الشرعي واذا كان المراد في قوله عم الصلوة الشرعي فيكون الطهارة شرطا في الطواف كما هي شرط فيها فيقول الآخر ان الصلوة مشتركة بين الشرعي واللغوي فيجوز ان يكون المراد اللغوي فلا يكون ح من شرط الطهارة فيحمل على النقل لما تقدم خلافا للشيخ دام ظله في نهاية الوصول فانه قال الاشتراك اولى لان اللفظ له مع الاشتراك حقيقتان بخلاف النقل ولتطرق الخطاء في المنقول دون المشترك لان السامع اذا وجد القرينة عرف القصد منه.

وان لم يجد توقف فلا خطأ واما النقل فربما خفي عليه النقل الجديد فيفهم الاول فيقع في الخطأ واذا
تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لانه ان وجد مع اللفظ قرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة
فيحصل الفهم دائما بخلاف المشترك ولانه اكثر كصيغة افعل فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين الوجوب والندب
وان يكون حقيقة في الوجوب مجازا في الندب فيحمل على الثاني وكقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فيقول
احد الخصمين ان النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء فيحرم على الابن من عقد عليها الاب ويقول
الاخر بل هو حقيقة فيهما فلا نجزم بتحريم المعقود عليها لجواز ان يكون المراد الموطوءة لا المعقود عليها
فيحمل على المجاز لما تقدم اعترض بان المشترك اولى لعدم تطرق الخطأ فيه بخلاف المجاز واجيب بان
المجاز اكثر فيكون اولى واذا تعارض الاضمار والاشتراك يكون الاضمار اولى لان شرط الاضمار علم
المضمر فلا يحصل معه الاختلال بالفهم بخلاف المشترك ولانه اوجز واخصر وانه من محاسن الكلام قال عم اوتيت
جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا كقوله عم في خمس من الابل شاة فيقول احد الخصمين ان الواجب
عين الشاة لان في مشتركة بين الظرفية والسببية فيكون معناه بسبب خمس من الابل شاة فيقول الاخر
ان الواجب مقدار الشاة وفي للظرفية خاصة تقدير الكلام في خمس من الابل مقدار شاة فيحمل على الاضمار
لما تقدم واذا تعارض التخصيص والاشتراك فالتخصيص اولى لانه خير من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى
من الاشتراك والخير من الخير من الشيء يكون خيرا من ذلك الشيء كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
فيقول احد الخصمين ان النكاح حقيقة في العقد فيكون مرادا من قوله تع فيعم الصحيح والفاسد
الا انه قد خصت المنكوحة بنكاح فاسد عن قضية النص فتبقى المنكوحة بالصحيح داخلة تحت
التحريم فيقول الاخر ان النكاح مشترك بين العقد والوطء وليس المراد من النص العقد والا لزم
تخصيص المنكوحة بالفاسد بل المراد الوطء فيحمل على التخصيص لما تقدم واذا تعارض المجاز والنقل فالمجاز

اولى لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللغة عليه وهو متعذر والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن الحقيقة
فهو ايسر كلفظة الصلوة فانه حقيقة في معناها اللغوي فيحتمل ان يكون حقيقة ايضا في معناها الشرعي
بحكم النقل ويجوز ان يكون مجازا في الشرعي لاشتماله على الدعاء تسمية الكل باسم جزئه فيحمل على المجاز لما تقدم
واذا تعارض الاضمار والنقل فالاضمار اولى كما يقول احد الخصمين في قوله تع وحرم الربوا ان الربا في
اللغة الزيادة ونقل الى البيع المخصوص وهو الذي يشتمل على الزيادة مع اتحاد الجنس الخاص
كالذهب بمثله مثلا فيلزم النقل فيقول الاخر البيع صحيح واخذ الربا حرام فتقدير النص وحرم
اخذ الربا فيلزم الاضمار فيحمل عليه لما تقدم في اولوية المجاز واذا تعارض النقل والتخصيص
فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم و
الاولى من الاولى من الشيء يكون اولى من ذلك الشيء كقوله تع واحل الله البيع فيقول احد الخصمين
ان البيع حقيقة في كل معاوضة تجري بين الناس ثم خص الشارع غير شرعية فبقي المعاوضة
الجامعة للشرائط المعتبرة شرعا ويقول الاخر بل انه موضوع لكل معاوضة ثم نقله الشارع الى
المعاوضة المخصوصة فيحمل على التخصيص لما تقدم واذا تعارض المجاز والاضمار فالمجاز اولى لانه اكثر
والكثرة دليل الرجحان هذا هو اختياره ههنا وقال في النهاية انهما سيان لافتقار كل واحد
منهما الى القرينة الصارفة عن الظاهر وهو الحق كقوله عم الطواف بالبيت صلوة يحتمل ان يكون
صدق الصلوة عليه لاشتماله على الدعاء ويحتمل ان يكون المراد مثل الصلوة فيكون فيه اضمار وكقوله
تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر هو تقليب الحدقة نحو المط ولما كان النحو
متعذرا في حق الله تع سبحانه حملتها الاشاعرة على المعنى المجازي وهو الرؤية واما المعتزلة
فقد اجروه على حقيقته واضمروا له تقديره الى ثواب ربها ناظرة وههنا الاضمار اولى باعتبار

ان الرؤية لا تعقل الا في ذي جهة واذا تعارض التخصيص والمجاز فالتخصيص اولى لحصول المراد
وغيره ان لم توجد القرينة وحصول المراد منه خاصة ان وجدت والمجاز ان لم توجد قرينة يحمل على
الحقيقة وهو غير مراده فيختل بالفهم كقوله تع اقتلوا المشركين فيقول احد الخصمين المراد الحقيقة
جميع المشركين خص عنها اهل الذمة فيقول الاخر بل المراد المجاز غير اهل الذمة من باب اطلاق اسم
الكل على الجزء واذا تعارض التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى لانه خير من المجاز والمجاز اقل
ما يكون مساويا للاضمار والخير من المساوي من الشيء يكون خيرا من ذلك الشيء كقوله عم لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل فيقول احد الخصمين انه عام في الفرض والنفل لكن خص النفل عن قضية
النص لجواز انعقاد النية فيه الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر يجوز تاخير النية في
الفرض ايضا الى الزوال والنص فيه اضمار تقديره لا صيام فاضل قال دام ظله البحث السادس
في تفسير حروف يحتاج اليها الواو للجمع المطلق لعدم التناقض في مثل رايت زيدا وعمرا قبله والتكرار
لو قيل بعده ولسؤال الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة ولان اهل اللغة قالوا انها كواو الجمع
وقيل انها للترتيب للحاجة الى التعبير عنه وهو معارض بمطلق الجمع مع اولوية ما قلناه اقول
اختلف الناس في ان الواو هل هي للجمع المطلق من غير ترتيب او مع الترتيب فذهب الاكثر الى انها
للجمع المطلق وقال اخرون انها للجمع مع الترتيب والحق الاول لنقل ابي علي الفارسي اتفق اللغويون
والنحويون البصريون على ان الواو للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه انها
للجمع المطلق ايضا ولوروده فيما يمتنع فيه الترتيب كتقاتل زيد وعمرو ولهذا لا يصح تقاتل
زيد فعمرو او ثم عمرو ولعدم التناقض في مثل رايت زيدا وعمرا قبله وعدم التكرار لو قلنا قام
زيد وعمرو بعده ولقوله تع وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة قدم الدخول في اية لغرى
اي حط ذنوبنا

وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا اخره والقضية واحدة فلو كانت للترتيب لكان مقدما
موخرا وهو محال ولعدم الكذب في قولنا جاء زيد وعمرو وقد جاءا معا ولعدم المراد الترتيب
في قوله تع فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وفي قوله والسارق والسارقة والزانية
والزاني ولسؤال الصحابة بم نبدأ يا رسول الله في وقت نزول قوله تع ان الصفا والمروة
من شعائر الله لما ارادوا السعي فقال ابدأوا بما بدأ الله فلو كان للترتيب لما خفي عليهم ولقول
اهل اللغة ان واو العطف في الاسماء المختلفة بمنزلة واو الجمع في المتفقة يعني انهم اذا ارادوا
ان يقولوا جاء بني مسلم ومسلم اتوا بواو الجمع فقالوا جاء بني المسلمون واما في المختلفة فلقد
تعذر ذلك فاتوا بواو العطف مثل جاء زيد وعمرو وخالد فكما انها لا تقتضي الترتيب ثم كذا ههنا
ونقل عن الفراء انه قال للترتيب في موضع لا يمكن الجمع فيه كقوله تع واركعوا واسجدوا واحتج
القائلون بالترتيب بسنة لانه وبقوله عم ابدأوا بما بدأ الله تع وبقوله عم بئس خطيب القوم انت قل
ومن عصى الله ورسوله لشخص قام بين يديه وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى وبانكار الصحابة على ابن عباس حين امر بتقديم العمرة على الحج بقول الله تع واتموا الحج
والعمرة لله وبان الفاء وضع للترتيب على التعقيب وثم للترتيب مع التراخي ومطلق الترتيب معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ له وهو الواو والجواب عن الاول بمنع افادة الاية
الترتيب بل الترتيب مستفاد من فعله عم حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وعن الثاني بانه لو كان للترتيب
لما سالوا وعن الثالث انه عم انكر عليه لما لم يفرد اسم الله تع بالذكر لانه ادخل في التعظيم لا للترتيب
وعن الرابع بمعارضة امر ابن عباس بتقديم العمرة على الحج وهو من فصحاء العرب وعن الخامس بمعارضة
مطلق الجمع فانه ايضا معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه مع انه اولى للدلائل المذكورة قال دام ظله

والفاء للتعقيب على حسب ما يمكن اقول ذهب المحققون الى ان الفاء للتعقيب لاجماع اهل
اللغة وادخولها على الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضى والمستقبل كقولنا من دخل دارى فله درهم ولابد
ان يكون الجزاء عقيب الشرط وانما قيد بحسب ما يمكن ليدخل فيه مثل دخلت الكوفة فالبصرة بان دخول
البصرة لا يقع عقيب الكوفة بلا فصل بل بحسب الامكان وقيل انها ليست للتعقيب لقوله تع لا تفتروا
على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بلا فصل واجيب بان وعد الله تع
لما كان ممتنع الخلف فيه اشبه الواقع فعقب الاخبار فيكون استعمال الفاء للتعقيب ايضا مجازا قال
دام ظله وفى للظرفية تحقيقا او تقديرا اقول لفظة فى للظرفية اما تحقيقا وهو الذى يشمل الظرف
المظروف مثل قولك الدراهم فى الكيس ويكون المظروف متحيزا او الظرف حيزا مثل قولك زيد فى الدار
واما تقديرا كقوله تع ولاصلبنكم فى جذوع النخل شابه تمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن فى المكان
فاستعمل فيها مجازا قال دام ظله ومن لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين وصلة اقول لفظة من
تستعمل فى معان اربعة احدها ابتداء الغاية كقولك سرت من البصرة وثانيها التبعيض كقولك اخذت
من الدراهم وثالثها التبيين كقوله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان ورابعها الصلة اى الزيادة
كقولك ما جاءنى من احد وانما تزاد بعد النفى قال دام ظله والباء قيل للتبعيض ما يتعدى بنفسه اقول
الباء للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقيل اذا دخل فى الفعل المتعدى بنفسه يفيد
التبعيض كقوله تع فامسحوا برؤسكم للفرق بين قولنا مسحت يدى بالمنديل والحائط وبين مسحت
المنديل والحائط فان الاول يفيد التبعيض دون الثانى وانكرت الحنفية كون الباء للتبعيض لقول
ابن جنى كون الباء للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة واجيب بانه شهادة نفى لا تقبل قال دام ظله وانما
للحصر بالنقل اقول انما للحصر بمعنى انه يثبت المذكور وينفى ما عداه للنقل من اهل اللغة قال ابو على الفارسى

ان النحاة اجمعوا عليه وقولهم حجة ولقول الفرزدق انا الذائد الحامى الذمار وانما يدافع عن احسابهم
انا او مثلى ولان لفظة ان للاثبات وما للنفى حالة انفرادهما فحالة التركيب اما ان يخرجا عن
معنييهما اولا والاول باطل والثانى لا يخ اما ان يتواردا فى محل واحد او محلين والاول باطل
للزوم التناقض والثانى لا يخ اما ان يكون الاثبات واردا على غير المذكور والنفى على المذكور
اولا والاول بط اجماعا فتعين الثانى وهو المراد بالحصر قال دام ظله الفصل الثانى فى حصر الاحكام
وفيه مباحث الاول الفعل اما ان يكون على صفة يستحق فاعله الذم وهو القبيح اولا وهو الحسن والقبيح
حرام ويقال محظور والحسن اما ان يذم تاركه شرعا وهو الواجب ويسمى الفرض اولا يذم فان كان فعله
فى الشرع راجحا فهو المستحب والمندوب والنفل والتطوع والسنة وان كان مرجوحا فهو المكروه وان
تساويا فمباح وحلال وطلق فالاحكام هذه الخمسة لا غير اقول لما كان اصول الفقه هى طرق الفقه
والفقه هو العلم بالاحكام وجب على الاصولى البحث عن الحكم واختلف الناس فى ذلك ذهبت المعتزلة
الى ان الحكم صفة للفعل فى نفسه والاشاعرة قالوا انه امر شرعى وعرفوه بانه خطاب الشارع المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والخطاب هو الكلام المقصود منه الافهام والاقتضاء قد
يكون الوجود فح لا يخ اما ان يكون مانعا من النقيض اولا والاول الوجوب والثانى الندب او للعدم
مانعا من النقيض فهو الحرام اولا مع فهو المكروه والتخيير هو الاباحة واما الوضع كالحكم بكون الشئ
شرطا فى غيره لكون الطهارة شرطا فى الصلوة والقدرة على التسليم شرطا فى البيع او سببا لكون الزوال
سببا لوجوب الصلوة او طلوع الهلال لوجوب الصوم او الشدة المطربة لتحريم النبيذ او مانعا
كالابوة المانعة من القصاص وهذا الاخير اعنى الوضع راجع الى الاول بنوع من الاعتبار فالواجب
عندهم ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه واما الذى ذكره المص دام ظله اعم بان قال الفعل اما ان يكون

على صفة يستحق لاجلها فاعله الذم اولا والاول القبيح ويراد فه المحظور والحرام ومزجور ومتوعد
عليه وفى اللغة يطلق على كثير الآفة والثانى هو الحسن ولا يخ اما ان يذم تاركه اولا والاول الواجب
ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم خلافا للحنفية فانهم قالوا الواجب ما عرف بدليل ظنى والفرض
ما عرف بدليل قطعى وفى اللغة السقوط يقال وجب قرص الشمس والحائط اذا سقطا والثانى اما
ان يكون فعله راجحا اولا والاول المندوب ويرادفه النافلة والمستحب والمرغب فيه والتطوع والاحسان
ويطلق فى اللغة على الدعاء والثانى لا يخ اما ان يكون تركه راجحا ام لا والاول مكروه ويراد فيه الراجح
تركه ولا عقاب على فعله والحرام وفى اللغة ماخوذة من الكريهة وهى شدة الحرب والثانى مباح
ويرادفه الحلال والجائز والطلق لان استحقاق الذم اعم من ان يكون فى نظر الشرع او العقل فالاحكام
هذه الخمسة لا غير وقد ظهر حد كل واحد منها بالتقسيم لان تمييز الشئ عن غيره يكون حده وينبغى
ان يزاد فى حد الواجب على بعض الوجوه حتى لا ينتقض بالواجب المخير والموسع لان تاركه لا يذم
مطلقا مع ان كل واحد من الخصال يوصف بانه واجب قال دام ظله الحكم قد يكون صحيحا وهو
فى العبادات ما وافق الشرع وفى المعاملات ما يترتب عليه اثره وقد يكون فاسدا وهو ما يقابلهما ويطلق
عليه الباطل اقول الحكم قد يوصف بانه صحيح وفاسد فى العبادات والمعاملات اما الصحة فى
العبادات فقد اختلفوا فيه فقال المتكلمون ما وافق امر الشريعة وقال الفقهاء انه ما اسقط
القضاء وفائدة الخلاف ان صلوة من ظن انه متطهر صحيحة عند المتكلمين لانها وافق امر الشريعة
والقضاء يجب بامر جديد وعند الفقهاء باطلة لانها لا تسقط القضاء واما فى المعاملات
ترتب اثره عليه وحصول غايته منه واما الفاسد ما يقابل الصحة فيهما بمعنى انه فى العبادات ما لا
يوافق امر الشريعة او لم يسقط القضاء وفى المعاملات عدم ترتب اثره عليه ويرادفه الباطل

خلافا للحنفية فانهم فرقوا بين الباطل والفاسد وقالوا ان كان العقد غير مشروع باصله ووصفه
فهو باطل وان كان مشروعا باصله غير مشروع بالوصف كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع
وغير مشروع من حيث انه مشتمل على الزيادة فانه يسمى فاسدا قال دام ظله الثالث الاجزاء فى العبادة
ما اسقط الامر والاداء ما فعل فى وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل فى الاول والقضاء
اما الاجزاء فقد يوصف به الفعل اذا امكن وقوعه من وجهين كالصلوة وغيرها اما الذى لا يمكن
وقوعه الا على جهة واحدة كمعرفة الله تع فلا يوصف بذلك وعرف بانه ما اسقط الامر بمعنى
ان المكلف ما بقى فى عهدته وانما يكون كذلك اذا اتى بجميع الامور المعتبرة فيه والاداء ما فعل فى
وقته المحدود والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل فى الاول سواء فى الوقت او خارجه والقضاء
ما فعل فى خارج وقته المحدود لفواته واعلم ان فى قول المص بان القضاء هو فعل الفائت فى
غير وقته المحدود نظر لان الفائت ان كان صفة للفعل لزم المحال لاستحالة القدرة على الفعل
الفائت وايضا الفعل انما يكون فعلا اذا كان مفعولا واذا كان مفعولا استحال فعله مرة اخرى
وان كان صفة للوقت لزم التكرار اذ يكون التقدير الفعل الذى وقته فائت فى غير وقته
المحدود قال دام ظله الحكم بالحسن والقبح قد يكون ضروريا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ونظريا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وسمعيا كحسن صوم شهر رمضان
وقبح صوم العيد لانا نعلم بالضرورة حسن الصدق وقبح الكذب مع تساويهما فى المنافع
وللفرق بين الصادق والكاذب فى مدعى النبوة وللوثوق بوعده تع ووعيده ومن جعل
ذلك شرعيا ابطل هذه الاحكام ولزم بطلان الشريعة اقول اعلم ان هذه المسئلة معركة بين المعتزلة
والاشاعرة قالوا ان الحسن والقبح يطلق على ملائمة الطبع ومنافرته فهما عقليان بهذا الاعتبار

وبطلق على كمال الصفة ونقصانها كالعلم والجهل فهما عقليان ايضا بهذا الاعتبار ويطلق على كون
الفعل بصفة يستحق بسببها فاعله المدح او الذم فهو محل النزاع فعند المعتزلة انهما عقليان
بهذا الاعتبار والاشاعرة منعوا هذا وقالوا انهما سمعيان وانما يحسن الفعل بامر الله تع ويقبح
بنهيه وقد يعلم حسن الشئ وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وبالاستدلال
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد يفتقر في معرفتهما الى الشرع ولا يستقل العقل
بادراكهما كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد لانه لولا الشرع لما ادرك العقل حسنه وقبحه
الموجود في نفس الامر احتجت المعتزلة بالضرورة بان كل من صدق واخذ دينارا او رد
الوديعة او انقذ الغرق حكم كل عاقل بانه حسن ومدح فاعله وكل من كذب واعطى دينارا
او غرق واحدا او كلف الاعمى بعد نقط المصاحف والزمن الطيران حكم كل عاقل بانه قبيح
ويذم فاعله ولهذا احكم به منكر والشرائع فلو كان هذا يتعلق بالشرع لما حكموا به ولا... وبالفرق
بين الصادق والكاذب في مدعي النبوة فلو كانا شرعيين لما فرقنا لانه يحسن من الله تع فعل كل
شئ فلو اظهر المعجزة على يد الكاذب لكان حسنا ايضا ولو حسن لامتنع الفرق بين الصادق
وبعدم الوثوق بوعده تع ووعيده لجواز المخالفة ولا يكون قبيحا منه وان كان كذبا وبانه لو كانا
شرعيين لزم افحام الانبياء لان النبي اذا امر المكلف باتباعه يقول لا اتبعك حتى يجب على
وانما يجب على بالسمع والسمع يثبت بقولك وقولك ليس حجة الا بعد معرفة صدقك ومعرفة
صدقك انما يثبت بالنظر ولا افعل النظر حتى يجب على ولا يجب على الا بقولك وقولك ليس بحجة
فينقطع النبي صم والتالي بط فالمقدم مثله ومن جعل ذلك شرعيا ابطل هذه الاحكام ولزمه
بطلان الشريعة احتجت الاشاعرة بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب

من

من دون البعثة فلا يكون الفعل حسنا وقبيحا قبلها وبقول القائل لاكذبن غدا فاما ان يجب
عليه الكذب اولا وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا وبانه اذا كان النبي ع هاربا
عند شخص فطلبه ظالم فان صدق باخباره لزم ان يكون لحوق الضرر باخباره للنبي ع حسنا لانه
لموقه بسبب الصدق وان كذب لزم ان يكون الكذب حسنا لانه دفع الضرر عن النبي ع والجواب
عن الاول ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يكون المراد بالرسول العقل
وعن الثاني بانه يجب عليه ترك الكذب غدا لان قوله لاكذبن غدا قبيح يجب الامتناع عنه
فلا يلزم كون الكذب حسنا لانه اذا تعارض قبيحان حكم العقل باضعفهما قبحا بخلاف
الوعد وان كان قبيحا لكن الوفاء به اقبح لكونه مشتملا على العزم على القبيح وفعله بخلاف ما لو
خالف الوعد لكونه مشتملا على قبح واحد وعن الثالث لانه يمكن التخلص بالتورية **قال**
دام ظله الخامس شكر المنعم واجب عقلا والضرورة قاضية به **اقول** اختلف الناس في ان
شكر المنعم هل هو واجب ام لا فانكر الاشاعرة والمعتزلة اوجبوا ذلك بالضرورة وبانه
دافع للخوف ودفع الخوف واجب ولا يتم الا بالشكر وكل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وبانه اذا تعارض طريقان احدهما مخوف والثاني آمن وجب سلوك الآمن والشكر طريق
آمن وعدمه مخوف فوجب الشكر احتجت الاشاعرة بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى التعذيب قبل البعثة فينتفي وجوب الشكر لانه لا يكون ح معاقبا على تركه وبان
وجوب الشكر اما لفائدة او لا لفائدة والقسمان باطلان اما الاول فلان الفائدة
اما جلب منفعة او دفع مضرة والاول ليست عائدة الى الله تع لانه منزه عن ذلك ولا الى
غيره لانه اما ان يكون عاجلة او آجلة والاولى باطلة لان العاجل من الشكر هو التعب

والثانية يمكن ايصالها بدون الشكر فتوسط الشكر عبث واما الثاني اما ان يكون دفع مضرة
عاجلة او آجلة والاول بط لان العاجل فيه المضرة فكيف يكون دافعا لها واما الآجلة لا تكون
مقطوعا بثبوتها عند عدم الشكر الا ان يكون المشكور يسر بالشكر ويسوء بالكفران والله
تع منزه عن ذلك فلا يكون في حقه كذلك بل يحتمل ان يعاقب على الشكر لان الشكر مجازاة
عن النعمة والعبد ان شرع في مجازاة النعمة لمولاه استحق التاديب واما وجوبه لا لفائدة
عبث والجواب عن الاول ما تقدم من ان المراد عن معذبين بالاوامر الشرعية او المراد
بالرسول العقل مجازا وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون الشكر واجبا لكونه شكرا لا لشئ
آخر او يكون لفائدة آجلة ولا يمكن ايصالها بدون الشكر لان الثواب نفع مستحق وصفة
الاستحقاق لا تثبت الا بالعمل او يكون لدفع مضرة عاجلة راجحة على مضرة الشكر وهو
خوف العقاب او يندفع به الضرر الآجل وقوله انما يتحقق في حق من يسره الشكر ويسوءه
الكفران ممنوع فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب مطلقا لا باعتبار انه يسر
المشكور ويسوءه عدمه او انه مجازاة **قال** دام ظله السادس الاشياء قبل ورود الشرع
على الاباحة لانها نافعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيتناولها فكانت
مباحة **اقول** ان افعال البشر اما ضرورية كالتنفس في الهواء فهذا مما منع منه احد الا
من جوز تكليف ما لا يطاق واما اختيارية كاكل الفاكهة وغير ذلك فهل مباحة ام لا
اختلف الناس في ذلك فذهب معتزلة البصرة وجماعة من الشافعية والحنفية الى انها
على الاباحة وهو اختيار المص وذهب معتزلة بغداد وطائفة من الامامية وبعض الشافعية
الى انها على الحظر وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وبعض الفقهاء على الوقف

وفسروه

وفسروه بوجهين الاول انه لا حكم فيه وهذا ليس بوقف والثاني بانا لا نعلم ما الحكم فيه والحق
ما اختاره المص دام ظله لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فوجب
حسنه اما انه منفعة فظاهر واما انه خالية عن امارات المفسدة لانه التقدير واما انه لا ضرر
على المالك لان المالك هو الله تع ولانه تع خلق الطعوم في الاجسام فلا بد من غرض و
الا لزم العبث وذلك الغرض لا يعود الى الله تع لتنزهه عنه فيعود الى الغير وهو المط
ولانه يحسن من كل عاقل التنفس في الهواء اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن اقتصر على قدر ما
يحتاج الحيوة اليه عد سفيها وليس وجه الحسن الا كونه منفعة خالية عن امارات المفسدة
ولا ضرر على المالك وهو ثابت في غير التنفس ايضا اعترض بان عدم العلم بالمفسدة يثبت
معه احتمال المفسدة فيكفي في القبح واجيب بان التصرف انما يقبح مع امارات المفسدة اما
اذا لم يكن امارات مفسدة فلا قبح بل لو لم يتصرف لاحتمال المفسدة عد سفيها لان العاقل لو قام
من تحت حائط محكم البناء مستوى الوضع لاحتمال سقوطه عده العقلاء سفيها بخلاف ما لو كان
مائلا احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا واحتج القائلون
بالوقف بان الحسن والقبح شرعيان فقبل الشرع لا حكم وبقوله تع وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وهو يستدعي نفي الوجوب والتحريم وغير ذلك من الاحكام فيجب الوقف
والجواب عن الاول بالمنع من عدم الاذن بانه ماذون بدليل العقل وعن الثاني بان
الحسن والقبح عقليان لما تقدم وعن الآية لما تقدم مرارا **قال** دام ظله الفصل الثالث
في الاوامر والنواهي وفيه مباحث الاول الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة
الاستعلاء وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل والا لزم الاشتراك **اقول** اختلف

الاوامر والنواهي

الناس فى تعريف الامر فقال اكثر المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم
مقامه وهو ينتقض بصيغة افعل اذا وردت بالتهديد وبها اذا وردت على لسان الرسول
واذا وردت على جهة الخضوع من الاعلى للادنى فلا يكون مانعا وقد يرد هذه الصيغة من الادنى
للاعلى ويكون امرا فلا يكون جامعا وقال آخرون الامر ارادة الفعل وهو ينتقض ايضا لانه
قد يوجد الارادة من دون الامر والاولى ما قاله دام ظله فاللفظ كالجنس وبالدال على
طلب الفعل خرج عنه الاخبارات والانشاءات وغير ذلك وبقوله على جهة الاستعلاء خرج
عنه الذى يدل على طلب الفعل على سبيل التضرع كقولنا اللهم اغفر لى وكقولنا لمساوينا
اعطنا شيئا لان ذلك لا يسمى امرا لكون الاول دعاء والثانى التماسا وانما قال على جهة الاستعلاء
ولم يقل على جهة العلو لان الرتبة ليست شرطا لقوله تعالى فى حكاية فرعون انه قال لقومه
ماذا تأمرون مع انه كان اعلى مرتبة منهم ولقول عمرو بن العاص لمعاوية عليهما اللعنة
امرتك امرا جازما فعصيتنى ولقول دريد بن الصمة لنظرائه وكبراء قومه امرتهم امرى بمنعرج
اللوى وهل يستبان الرشد الا ضحى الغد ولقول ابن المنذر ليزيد بن المهلب امير خراسان
والعراق امرتك امرا جازما فعصيتنى فاصبحت مسلوب الامارة نادما واما الاستعلاء
شرط فى كون الامر امرا لانه لو قال الاعلى للادنى افعل على سبيل التضرع لا يعد امرا لانه
ما قال على سبيل الاستعلاء اما لو قال الادنى للاعلى مثل العبد لسيده يعد امرا ولهذا
يستحق الذم وقال السيد المرتضى انه تعتبر الرتبة للاستقباح فى العرف ان يقال امرت
الامير فلولا ان الرتبة معتبرة لما كان كذلك والجواب ان الاستقباح يدل على جواز
لانه لو لم يكن هذا امرا لما استقبح وقال آخرون الاستعلاء ايضا ليس شرطا فيه واتفق

الاصوليون

الاصوليون على انه حقيقة فى القول المخصوص لكن اختلفوا فى كونه حقيقة فى القول
المخصوص ومجاز فيما عداه وهو اختيار المصنف لانه لو كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك ولو كان
حقيقة فى القول مجازا فى غيره لزم المجاز واذا تعارض الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى
احتج السيد المرتضى باستعماله فى القول تارة وفى الفعل اخرى لانه لا يقال امر فلان
مستقيم وغير مستقيم ويراد افعاله دون اقواله ولقوله تعالى اذا جاء امرنا ويريد الاهوال
والعجائب التى فعلها الله سبحانه وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد الفعل وقوله تعالى
وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغير ذلك والاصل فى الاطلاق الحقيقة والجواب
لا نسلم ان الاطلاق دليل الحقيقة لانه يوجد من المجاز ايضا ويجوز ان يكون فى قوله
امر فلان يريد الشأن والطريق ويحتمل ان يكون المراد فى الآيات القول دون الفعل
وايضا لو قلنا بالحقيقة فيهما لزم الاشتراك وقد تقدم ان المجاز اولى من الاشتراك
فيكون المراد فى الجميع مجازا اوشأنا وقال ابو الحسين ان قول القائل امر مشترك بين
الشىء والصفة وبين جملة الشأن والطريق وبين القول المخصوص لان الانسان
لو قال هذا امر لم يدر السامع اى امور اراد من هذه اما لو قال هذا امر بالفعل او امر فلان
مستقيم او تحرك هذا الجسم لامر من الامور عقل السامع من الاول القول المخصوص ومن
الثانى الشأن ومن الثالث ان الجسم تحرك بصفة من الصفات او شىء من الاشياء وان
زيدا جاء لشىء من الاشياء او غرض من الاغراض واجيب بمنع تردد الذهن بل يسبق
اليه القول الا اذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عنه قال دام ظله والطلب هو ارادة
المأمور به اقول لما عرفت ان الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل فاعلم ان الطلب

في غيره قال السيد المرتضى وجماعة من
الاصوليين انه مشترك بين القول المخصوص
والفعل اشتراك لفظى حقيقة فيهما
وقال آخرون انه حقيقة صح صح

هو ارادة المأمور به هذا هو قول المعتزلة لعدم وجدان امر آخر مغاير له ولو ثبت لكان خفيا لا يعرفه
الا الاذكياء من الناس فلا يجوز وضع اللفظ المتداول بين الخاص والعام بازائه القبيح وضع
الظاهر بازاء الخفى ولانه لو لم يكن ارادة المأمور به معتبرة لصح الامر بالماضى والواجب والممتنع
كالخبر وقالت الاشاعرة ان الطلب غير الارادة واحتجوا بانه تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده
فيكون الامر مغايرا للارادة اما انه امر فبالاجماع واما عدم الارادة منه لان الله تعالى علم انه
لا يؤمن فيستحيل منه الايمان والا لانقلب علم الله جهلا وهو قبيح واذا كان صدور الايمان منه محالا
استحال طلبه ايضا وبان الشخص يقول لغيره اريد منك هذا ولا آمرك فلو كان الامر هو الارادة
لزم التناقض وبان السلطان اذا توعد من ضرب عبده بالانتقام فاعتذر السيد
لمخالفة امره فطلب السلطان منه اظهار صدقه بان يأمره بامر فى نظره فانه يأمره ولا يريد منه
الفعل اظهارا لتمرده والجواب عن الاول بالمنع من عدم ارادته الايمان من الكافر والعلم
تابع للمعلوم وعن الثانى بعدم كونها خالصة وعن الثالث بعدم الطلب فان السيد كما لا يريد
من عبده الفعل حالة اعتذاره كذا لا يطلبه ولا يلزم من وجود صيغة الطلب الطلب كما فى الساهى
قال دام ظله والامر اسم الصيغة الدالة على الترجيح لا لنفس الترجيح لانهم قالوا الامر من الضرب
اضرب اقول قد تقرر فيما مضى ان الامر هو اللفظ الدال على الطلب وان الطلب والارادة بمعنى واحد
فذلك الطلب يقتضى ترجيح احد الطرفين على الآخر اما ترجيح الفعل على الترك مانعا عن النقيض
كما فى الوجوب او غير مانع من النقيض كما فى الندب واما ترجيح الترك على الفعل مانعا من النقيض
كما فى الحظر او غير مانع من النقيض كما فى الكراهية فى لفظة الامر المركبة من الالف والميم والراء بل
هى اسم لمطلق الترجيح او للترجيح المانع من النقيض او لمطلق اللفظ الدال على مطلق الترجيح

او لمطلق

او لمطلق اللفظ الدال على الترجيح المانع من النقيض او للفظة العربية الدالة على مطلق الترجيح او
للفظة العربية الدالة على الترجيح المانع من النقيض الاولى ان يكون اسما لمطلق اللفظ على مطلق الترجيح
لانهم قالوا الامر من الضرب اضرب فقد جعلوا الصيغة امرا ولانه لو قال الآمر فعبدى حر واشار
بما يدل على مدلول الصيغة لم يعتق ولسبق الفهم الى الصيغة اذا قيل امر فلان وقيل انه اسم لنفس
الترجيح لقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم الله تعالى مع حصول الصيغة منهم فلو كان الكلام
اسما للصيغة لما كذبهم ولقول الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والجواب عن الاول ان الشهادة اسم للصيغة المعتقدة الدالة على الترجيح لا لمطلق الصيغ
الدالة على الترجيح فاذا كانت الصيغة الحاصلة منهم غير معتقدة كذبهم الله تعالى وعن الثانى ان
معناه تصور الكلام فى الفؤاد لا الكلام قال دام ظله ودلالة الصيغة على الطلب لا يتوقف على الارادة
لانها موضوعة له كغيرها من الالفاظ خلافا للجبائيين اقول ان صيغة افعل وشبهها تدل على الطلب
من غير توقف الى ارادة لانها موضوعة للطلب فتدل عليه كسائر الالفاظ وقال الجبائيان لا بد من
ارادة للتمييز بين الصيغة اذا كانت طلبا وبينها اذا كانت تهديدا وليس المائز الا الارادة
والجواب بمنع عدم المائز غير الارادة لان الصيغة حقيقة فى الطلب ومجاز فى التهديد فان
كان معها قرينة دالة على التهديد حمل عليه والا فعلى الحقيقة وهو الطلب واختلفوا ايضا فيما به
يصير الامر امرا فقال البلخى من المعتزلة انه امر بجنسه ونفسه بمعنى انه لا يتصور هذه الصيغة
الا وتكون امرا وينتقض بالتهديد والاباحة وقال الجبائيان انها بارادة المأمور به يصير
امرا وقالت الاشاعرة انها صارت امرا بمجرد الوضع وهو الاولى لان صيغة افعل مثلا تدل

على المعنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور به فلا تفيد الصيغة صفة كسائر المسميات والاسماء
قال دام ظله البحث الثاني في ان صيغة افعل للوجوب لقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ولولا انه للوجوب لما ذم وكذا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولقوله عم لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك مع ثبوت الندبية ولان تارك المأمور به عاص مستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله وقال آخرون انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لانه قد استعمل
فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل وهو جيد اقول ان صيغة افعل قد استعمل في خمسة عشر
وجها الاول الايجاب اقيموا الصلوة الثاني الندب فكاتبوهم الثالث الارشاد واشهدوا
اذا تبايعتم الرابع الاباحة اذا حللتم فاصطادوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم السادس
الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها بسلام آمنين الثامن التسخير كونوا
قردة خاسئين التاسع التعجيز فأتوا بسورة العاشر الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم
الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني
الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين
كن فيكون وليس في الكل حقيقة بلا خلاف وانما الخلاف في جهة الوجوب والندب والاباحة
والتنزيه والتحريم فقال بعض الاصوليين ان صيغة افعل مشتركة بين هذه الخمسة وبعضهم قالوا
انها حقيقة في الاباحة والتنزيه لانها المتيقن وغيرها يعرف بالقرينة وليس بجيد للفرق
بين قولنا افعل وبين قولنا لا تفعل وبين قولنا ان شئت افعل وان شئت لا تفعل وقال آخرون
انها للترجيح وهو اما الوجوب او الندب دون الاباحة والتهديد وغيرهما ثم اختلفوا
فقال اكثر الفقهاء كالشافعي وغيره والمتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري

والعاصي

آخر بصبح وما الاصباح منك بامثل

وفخر الدين الرازي انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين ونقل
عن الشافعي وابي هاشم انها للندب لان صيغة افعل مثلا تفيد الارادة ولما لم يدل دليل على الوجوب
يحمل على المتيقن وهو الندب وقال السيد المرتضى انه مشترك بين الوجوب والندب من حيث اللغة
لكن الشرع نقل الى الوجوب وقال قوم انها مشترك مطلقا وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر
والغزالي من اصحابه بالوقف وقال آخرون انه حقيقة في قدر المشترك بينهما وهو مطلق الترجيح
والطلب اما المص دام ظله اختار بينها قولا واستحسن آخر اما الذي اختاره هو حقيقة في الوجوب
مجاز في الندب لقوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك السجود فلولا الوجوب لما استحق
الذم ولان الاستفهام في حقه تعالى ممتنع لاحاطة علمه بكل الاشياء ولانه لو كان مستفهما لكان لابليس
ان يقول انك لم توجبها فلي الترك ولقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك فلو لم
يكن للوجوب لما ذمهم ولقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى
الامر مع ثبوت الندبية بالاجماع فلا يكون المندوب مأمورا به ولان تارك المأمور به عاص والعاصي
يستحق العقاب اما الصغرى فلقوله تعالى افعصيت امري لا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون عدّ مخالف الامر عاصيا واما بيان الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم واما الذي استحسنه هو القول بانه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب
والندب لان صيغة افعل استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب فلو كان حقيقة
فيهما لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لزم المجاز والمجاز والاشتراك
على خلاف الاصل فيبقى ان يكون للقدر المشترك بينهما واما اختياره في النهاية انه ان كان الامر
من الشارع حمل على الوجوب وان كان من جهة اهل اللغة يحمل على مطلق الطلب والترجيح

سوله

قال دام ظله واذا عرفت هذا فالامر الوارد بعد الحظر كالامر المبتدأ عند المحققين اقول
اختلف القائلون بان الامر المبتدأ للوجوب اذا ورد عقيب الحظر هل يكون مثل المبتدأ
ام لا فقال بعضهم انه للوجوب كالمبتدأ وهو اختيار المص لوجود المقتضي للوجوب وهو
الصيغة وانتفاء المانع لان المانع ليس الا كونه واردا عقيب الحظر وهذا لا يصلح للمانعية
لانه كما يمكن انتقاله الى الاباحة كذا يمكن انتقاله الى الوجوب كامر الشخص ولده بالمشي الى المكتب
بعد ان كان محبوسا ممنوعا منه فانه يفيد الوجوب وكامر الحائض والنفساء بالعبادة
بعد ان كان محرمة عليهما وهو يفيد الوجوب وقال آخرون انه للاباحة لقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا واذا طعمتم فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن فالآن باشروهن وكل ذلك
يفيد الاباحة ولقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وللعرف فان السيد
اذا امر عبده بشيء بعد نهيه عنه يفهم منه الاباحة الجواب انه معارض بقوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وهو يفيد الوجوب وبامر الحائض والنفساء
بالعبادة وبامر الصبي بالخروج الى المكتب من الحبس قال دام ظله البحث الثالث
في ان الامر لا يقتضي التكرار الحق ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار خلافا
لقوم فيهما لان الصيغة وردت فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فوجب
جعله حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق طلب الماهية ولقبوله التقييد بكل واحد
منهما ولانه لو دل على التكرار فاما دائما وهو باطل بالاجماع او بحسب وقت معين وهو باطل
لانتفاء دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو تكليف ما لا يطاق اقول اختلف الاصوليون
في الامر اذا ورد مجردا عن القرينة هل يقتضي الوحدة او التكرار ام لا فقال بعضهم انه لا يقتضي

ان كانت

ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولان التأخير ان كان دائما انتفى الوجوب وان كان الى وقت
معين وجب وجود ما يدل عليه في اللفظ وان كان الى غير معين لزم تكليف ما لا يطاق والجواب
عن الاول انه حكاية حال فلعل امره كان مقرونا بما يدل على الفور ولان ابليس ترك السجود
لا بعزم الفعل فاستحق الذم لا من حيث التأخير وعن الثاني انه منقوض بقوله اوجبت
عليك الفعل في اي وقت شئت ثم التحقيق ان التأخير يجوز الا وقت معين هو حصول ظن
الموت بعده وقت الفعل بلا فصل اقول اختلف الناس في ان الامر المعرى عن القرائن هل يدل
على الفور او التراخي ام لا الحق انه لا يقتضي الفور ولا التراخي وهو اختيار المص لاستعماله
فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك وهو مطلق الطلب
دفعا للمجاز والاشتراك والمشترك بين الشيئين لا يدل على خصوصية ذينك الشيئين لان تلك
الخصوصية مغايرة للمشترك وغير لازمة له فلا يدل عليه بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام
ولقبوله لقيدي الفور والتراخي كقوله افعل الآن وافعل غدا من غير تكرير ولا نقض
وقال بعض الحنفية والحنابلة وكل من قال بالتكرار للفور لقوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد
اذ امرتك ذم على ترك السجود عقيب الامر فلو كان للتراخي لم يستحق الذم اذ كان لابليس ان يقول
امرتني والامر لا يقتضي الفور فلا استحق الذم في الحال ولان جواز التأخير اما مع بدل
او لا معه وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ينبغي اذا اتى بالبدل يسقط عنه التكليف اذ
معنى البدل ذلك والمعلوم خلاف ذلك واما الثاني لعدم الفرق بين الواجب وغيره
لكونهما جائزي الترك لا الى بدل ولذم العقلاء العبد لو اخر امر السيد بشرب الماء ولولا
فهم الفور لما حسن الذم وللاحتياط فلانه لو سارع خرج عن العهدة بخلاف ما لو اخر

احد

بالنذر

ولانه لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية او غير غاية والقسمان باطلان فيلزم ان يكون القول بالتاخير باطلا اما انه الى غير غاية باطل فبالاجماع ولكونه منافيا للوجوب واما الى غاية لانه اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول لزم ان يكون في اللفظ شيء يدل عليها وليس كذلك وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول انه حكاية حال فلعل امره كان مقرونا بما يدل على الفور وايضا ان ابليس استحق الذم باعتبار ترك السجود مطلقا لا باعتبار التاخير لقوله الا ابليس ابى واستكبر وعن الثاني انه وارد فيما نص فيه على التاخير كالواجبات الموسعة كما لو قال الشارع اوجبت عليك هذا الفعل غدا مثلا فانه يجوز التاخير لا الى بدل ولا يخرج الواجب عن كونه واجبا وعن الثالث انه يفهم منه الفور بقرينة الحاجة الى الشرب وعن الرابع انه معارض بقول الشارع افعل اى وقت شئت وقال السيد المرتضى وجماعة من الاصوليين بالوقف ثم اختلفوا فقال بعضهم الوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل يأثم ام لا فمنهم من قال انه يأثم ومنهم من قال لا يأثم وبعضهم توقف في المبادر ايضا احتج السيد وموافقوه بحسن الاستفهام والاستفسار والجواب ان حسن الاستفهام لا ينافي قول القائل بعدم الفور والتراخي وقال الجبائيان وابو الحسين البصري وجماعة من الشافعية وجماعة من الاشاعرة والقاضي ابو بكر انه للتراخي ثم التحقيق ان التاخير يجوز الى وقت معين وهو حصول ظن الموت بعد وقت الفعل بلا فصل **قال** دام ظله البحث الخامس في ان الامر المشروط يعدم عند عدم الشرط لان قضية الشرط ذلك ولعدم الاستلزام وجودا فلولا التلازم عدما

لكان كل شيء شرطا لغيره ولانه مفهوم منه ولهذا سأل يعلى بن امية عن سبب القصر مع الامن **اقول** اختلف الاصوليون في الامر المعلق بشرط مثل ان دخلت الدار فاضربه وما شاكل ذلك هل يعدم عند عدم الشرط ام لا فقال ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي بالاول لان النحاة سموا كلمة ان شرطا والشرط هو ما ينتفي الحكم بانتفائه اما المقدمة الاولى فظاهرة فلو لم يكن في وضع اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه واما الثانية فانهم اذا قالوا الوضوء شرط في الصلوة والحول شرط في الزكوة معناه انه لو انتفى الوضوء لانتفت الصلوة ولو انتفى الحول لانتفت الزكوة ولانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء والتالي بط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا ان عدم المشروط يفهم عند عدم الشرط ولهذا روي ان يعلى بن امية سأل عمر ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلولا ان يكون المشروط يعدم عند عدم الشرط لما كان التعجب منهما والنبي صلى الله عليه وسلم قرره على ذلك اعترض بان التعجب انما كان لان اصل الصلوة كانت تامة في الاصل فلما خصت حالة الخوف بالقصر بقي ما عداها على الاصل فلما حصل القصر عند عدم الخوف حصل التعجب بمخالفة الاصل بغير دليل في الا يكون الدليل على وجود المشروط عند عدم الشرط واجيب بان الصلوة قد روت عن عائشة انها كانت ناقصة فاقرت صلوة السفر وزيدت في الحضر فيكون التعجب لوجود المشروط بدون الشرط قال القاضي ابو بكر وحكاه ايضا عن ابي عبد الله البصري انه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وهو مذهب القاضي ابي بكر لقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا

فيبقى جواز الاكراه على البغاء ان لم يردن التحصن ولقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله تعالى وان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والجواب عن الاول بالمنع من جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لامتناع تحقق الاكراه حينئذ عقلا لانهن اذا لم يردن التحصن يردن البغاء ولا يلزم من عدم التحريم ثبوت الاباحة وعن الثاني انه يستحب الكتابة ان علموا الخير فيه وهو المال وعند عدم العلم بالخير لا تستحب لكن يجوز وعن الثالث الامر بالشكر انما يثبت في حق من يعبد واما الذي لا يعبد فلا يشكره ولانه الغالب وعن الرابع انه خرج مخرج الاغلب **قال** دام ظله ولا يلزم تكرر الامر المعلق عليه ولا على الصفة بتكررهما لعدم التكرير في قول السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولان مطلق التعليق اعم منه مع قيدي الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على الخاص **اقول** اعلم ان الاصوليين اختلفوا في ان الامر اذا كان معلقا بشرط مثل اذا زالت الشمس فصلوا او صفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا او غير ذلك هل يتكرر بتكرر الشرط والصفة ام لا فقال بعضهم بعدم تكرره الا ان يكون الوصف علة مؤثرة وهو اختيار المص لعدم التكرير في قول السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولان اللفظ يدل على تعليق الامر بشيء ومطلق التعليق اعم من تعليقه في كل صورة او صورة واحدة ولانه يقبل التقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ولا دلالة للمشترك على احد جزئياته ولعدم التكرار اذا قال الانسان ان رد الله ضالتي او صح مريضي فعلي كذا وقال آخرون وهم القائلون بالتكرار في الامر المطلق وبعض من لم يقل به مثل السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء بالتكرار لورود اوامر معلقة بشروط وصفات في كتاب الله

وقد تكرر بتكررها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا ولان النهي يشارك الامر في مطلق الطلب والنهي المعلق بشرط او صفة يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب عن الآيات بان مطلق التعليق لا ينافي التكرار وعدمه ولا يلزم من تكرره في بعض الصورة وصفه بذلك وايضا اذا كان الوصف او الشرط علة يجب تكرره بتكررها ومعلوم ان الزنا علة لوجوب الحد والسرقة علة للقطع فليس التكرار لمطلق التعليق بل لعليته لانه لو كان لمطلق التعليق لزم تكرار الحج عند تكرر الاستطاعة وهو بط وعن الثاني ان قياس الامر على النهي قياس في اللغة فيكون باطلا ومع التسليم لا نم ان دوام النهي باعتبار تكرر الشرط بل لاقتضائه الدوام **قال** دام ظله البحث السادس في ان الامر المقيد بالصفة لا يعدم بعدمها اذ لو دل تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لدل التخصيص بالاسم على نفيه عما عداه والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان المقتضي للنفي هناك انما هو ثبوت غرض في التخصيص وانتفاء الاغراض سوى النفي وهذا ثابت في الاسم ولان التقييد قد وجد من دون التخصيص كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم **اقول** اختلف الناس في ان الامر المقيد بالوصف كقوله عم في سائمة الغنم زكوة هل يدل على نفيه عما عداه ام لا قال ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال وجمهور المعتزلة انه لا يدل وهو اختيار المص الا ان يكون علة لانه لو دل تقييد الحكم بصفة على نفي الحكم عن الذي ليس له تلك الصفة لدل تقييد الحكم بالاسم على نفي الحكم عمن ليس له ذلك الاسم والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان تقييد الحكم بالوصف لا بد ان يكون لغرض وليس الغرض عند الخصم الا نفي الحكم عما عدا الوصف بتلك الصفة وهو ثابت في تقييد الحكم

بالاسم واما بطلان الثانى انه لو دل تقييد الحكم بالاسم على نفيه عما عداه لدل اما بلفظه او بمعناه
والقسمان باطلان لانا اذا قلنا زيد عالم فى هذا اللفظ ذكر عمرو وبانه ليس بعالم ولا تعطى هذا
المعنى لان زيد عالم ليس موضوعا لعمرو وليس بعالم ولا المعنى هو جزؤه وليس ملزوما له لانفكاك
احدهما عن الآخر ذهنا فانتفت الدلالات وايضا لو كان كذلك لزم الكفر لانه اذا قلنا
زيد موجود لزم ان لا يكون الله موجودا ولا الانبياء واذا قلنا عيسى رسول الله لزم ان لا يكون
محمد رسول الله وهو ظاهر البطلان بالاجماع ولان الامر بالمقيد قد يرد مع نفى الحكم عما عداه
اتفاقا تارة ومع ثبوته اخرى كما فى قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فلو كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك وان كان حقيقة فى
احدهما مجازا فى الآخر لزم المجاز وهما على خلاف الاصل فينبغى ان يكون للقدر المشترك فثبت
الحكم فى المذكور ولا يدل على غيره نفيا ولا اثباتا وقال الشافعى ومالك واحمد بن حنبل و
ابو الحسن الاشعرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة انه يدل على نفيه عما عداه
بقول ابى عبيدة القسم بن سلام ان دليل الخطاب حجة وهو من اهل اللغة فيكون قوله حجة بيان
الصغرى روى انه قد قال فى قوله عم لى الواجد يحل عرضه وعقوبته ان لى من ليس بواجد
لا يحل عرضه وعقوبته واللى المطل والواجد الغنى وعرضه يعنى مطالبته وعقوبته
حبسه وقال فى قوله عم مطل الغنى ظلم ان مطل غير الغنى ليس بظلم واما الكبرى فلانه
من اهل اللغة فيصدق قوله ولاجماع الصحابة على ان قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل
ناسخ لقوله عم انما الماء من الماء فلو لم يدل من الماء على نفى الغسل عما عداه لما كان اذا التقى
الختانان ناسخا له ولانه لو قال الانسان لوكيله اشتر لى عبدا ابيض فهم عنه عدم شراء غير الابيض

ولو

ولو اشترى لم يكن ممتثلا ولان تعليق الحكم بالوصف يدل على نفيه عما عداه عرفا فكذا لغة
بيان الصغرى كل من قال الانسان الطويل لا يطير واليهودى الميت لا يبصر يستهزئ به
ويقال اذا كان الانسان القصير لا يطير ايضا وكذا المسلم الميت فاى فائدة فى القيد واما
بيان الكبرى انه لو لم يكن كذلك للزم النقل والاصل عدمه ولان التخصيص لا بد له من مخصص والا
لزم الترجيح من غير مرجح ونفى الحكم عما عداه يصلح لذلك فيحمل عليه والجواب عن الاول
بالمنع من قول ابى عبيدة حجة لعدم ثبوت نقله من اهل اللغة بل قال باجتهاده وايضا قوله
معارض لقول الاخفش فانه لم يقل بدليل الخطاب وعن الثانى بعدم النسخ لان
الحكم باق لان الغسل واجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقاء ومع الالتقاء
وان لم يحصل الانزال وعن الثالث ان الوكيل انما يعد به مخالفا لانه ممنوع من التصرف
فيما لم يأذن له الموكل وعن الرابع ان العرب يضحكون من قول القائل زيد لا يطير مع
ان التخصيص بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه بالاجماع وعن الخامس لا نم انه لا بد من مخصص
لان للقادر ترجيح احد مقدوريه لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض طريقان متساويان
سلك احدهما لا لمرجح وكذا العطشان اذا قدم له الاناءان او يسبق بيان غير المذكور او
لحاجة السامع الى بيان احد القسمين دون الآخر كمن يملك السائمة دون المعلوفة
وقال ابو عبد الله البصرى انه يدل فى مواضع ثلثة ان يكون الخطاب قد ورد للبيان
كما فى قوله عم فى سائمة الغنم زكوة او يكون للتعليم كما فى التحالف عند التحالف والسلعة
قائمة او يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه بالشاهد
الواحد قال دام ظله البحث السابع فى الامر المخير الامر بالاشياء على سبيل التخيير

يقتضى وصف كل واحد منها بالوجوب على ان المكلف لا يحل له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه
الاتيان بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة والتعيين موكول الى اختياره وان فعل
الجميع استحق الثواب على فعل اعمها كل واحد منها واجب مخير واما ما يقال ان الواجب واحد
غير معين عندنا وهو معين عند الله فهو باطل لان التعيين يقتضى ايجاب ذلك المعين وعدم
جواز تركه وقد وقع الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالآخر
وذلك تناقض اقول اختلف الاصوليون فى الواجب المخير فقالت الاشاعرة والفقهاء ان الواجب
واحد لا بعينه وقالت المعتزلة الامر على الاشياء بالتخيير كخصال الكفارة يقتضى وصف كل
واحد منها بالوجوب على التخيير والبدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يلزمه الجمع
وهو مخير فى تعيين ايها شاء وبالحقيقة ليس بينهما خلاف فى المعنى وان اختار المص الثانى
لان الاشاعرة والفقهاء ارادوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه لكن ههنا مذهب آخر وهو ان
الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا اتفق الفريقان على بطلانه ونسب كل منهما الى
صاحبه واستدل المص على بطلانه بان الواجب لو كان واحدا معينا عند الله يستحيل ان يخير الله
فيه لان التخيير يقتضى جواز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالآخر وكونه معينا عند الله
يقتضى المنع من تركه بعينه سواء فعل الآخر اولا والجمع بينهما تناقض احتج القائلون
بكونه غير معين ومعينا عند الله بان المكلف لو فعل الجميع لا يوصف الجميع بالوجوب
ولا الكل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا على التخيير ولا واحد غير معين لاستحالة
وجوده فبقى ان يكون معينا فى نفسه معلوما لله تع غير معلوم لنا وبانه اذا ترك الجميع
فان استحق العقاب على ترك واحد معين وهو مح لانه اذا لم يتميز احدها بصفة الوجوب كيف

يسند العقاب اليه ولان استحقاق العقاب على امر معين يستدعى محلا معينا والجواب عن الاول ان كان
المراد بقوله الكل واجب بعد دخوله فى الوجود فهو مح وان كان قبل دخوله فى الوجود قلنا الجميع
واجب على البدل كما سبق وعن الثانى انه يستحق العقاب على ترك ايهم كان مخيرا فى الاتيان بايها
شاء بشرط اتيان صاحبه واحتج القائلون بوجوب واحد غير معين بان الانسان لو عقد على
قفيز من صبرة لم يكن معينا بل الخيار للمشترى وكذا لو طلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده
الجواب ان كل قفيز معقود عليه على البدل لا اولوية لواحد بعينه بل الخيار الى المشترى وكذا
فى الطلاق والعتق قال دام ظله البحث الثامن فى الواجب الموسع اعلم انه لا يجوز ان يكون

الواجب الموسع

وقت العبادة يقصر عن فعلها الا ان يكون المقصود منه القضاء ويجوز ان يساويه اجماعا
والحق انه يجوز ان يفضل عنه وهو الواجب الموسع وهو ثابت لقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل وتخصيص آخر الوقت بالوجوب واوله كما ذهب اليه من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح واعلم
ان هذا الواجب فى الحقيقة يرجع الى الواجب المخير فكان الشارع قال له ائت به فى اول الوقت او
فى وسطه او فى آخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر فعله تعين عليه لا محالة وحرم تركه واعلم
ان السيد المرتضى اوجب العزم لينفصل من المندوب وعلى الوجه الذى لخصناه من انه راجع
الى الواجب المخير انفصل من المندوب ولا حاجة الى العزم اقول الفعل الموقت اذا نسب الى
الوقت اما ان يكون الوقت مساويا له وهو جائز بالاتفاق كالصوم او اقل منه وهو مح بالاتفاق
الا عند مجوزى تكليف ما لا يطاق الا ان يكون المراد به القضاء كما اذا طهرت الحائض
او بلغ الصبى وقد بقى من الوقت مقدار ادراك ركعة او يكون اكثر منه وهو المراد بقولنا
الواجب الموسع واختلف الناس فى ذلك فجوزه قوم وانكره آخرون اما المجوزون

فقد اختلفوا فقال ابو الحسين البصرى ان الوجوب يتعلق بجميع الوقت من غير بدل وهو اختيار
المص لقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اوجب الصلوة من دلوك الشمس الى الغسق
فاما ان يكون المراد ايقاع الصلوة فى جميع اجزاء الوقت بان يصلى صلوة واحدة من اول
الوقت الى آخره او يصلى صلوات متعددة وكلاهما باطلان بالاجماع او ايقاع صلوة واحدة
فى اى جزء كان وكان من اجزاء الوقت وهو المط الا انه لو اوقع الفعل فى كل جزء من اجزاء
الوقت لكان مجزيا بالاتفاق واذا كان كذلك يجب ان يكون كل جزء من اجزاء الوقت قائما
مقام الآخر فى تحصيل الواجب فيه فيكون الموقع للفعل فى اى جزء من اجزائه ممتثلا وقال
البلخى واصحاب الشافعى والجبائيان والسيد المرتضى كذلك ايضا الا انهم اثبتوا بدلا فى
اول الوقت واواسطه واختلفوا فقال بعضهم ان البدل هو العزم وهو اختيار السيد المرتضى
وقال بعض الحنفية ان الله تع يفعل البدل احتجوا بانه لو لم يجب البدل لما تميز بين الواجب
والمندوب والتالى بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المندوب يجوز تركه لا الى بدل فلو كان
الواجب ايضا كذلك لم يبق فرق والجواب بمنع الملازمة لان هذا الواجب فى الحقيقة راجع
الى الواجب المخير بمعنى ان المكلف مامور بايقاع الفعل فى جميع ذلك الزمان ولا يجوز
له الاخلال بجميع اجزائه ولا يجب عليه الاتيان فى جزء معين وهو مخير فى ايقاع الفعل
فى اى جزء كان بشرط الاتيان فى الآخر فاذا تضيق الوقت تعين لا محالة لانه يكون ح
الاخلال بالجميع فلا يجوز كما فى المخير وايضا لو كان العزم بدلا يجب ان يقوم مقام المبدل
منه وهو الفعل فى جميع الامور المقصودة والا لم يكن بدلا فيسقط التكليف به كما يسقط بالفعل
وهو بط بالاتفاق ولان الامر يدل على الفعل والاصل عدم وجوب العزم ولان العزم

لوكان بدلا عن الفعل فاذا عمله فى اول جزء من الوقت واراد التاخير ثانيا فان احتاج
الى بدل آخر لزم تعدد البدل والبدل ينبغى ان يكون على حسب المبدل منه وهو لم يكن واجبا
الا فى احد اجزاء الوقت وان لم يحتج فهو المط واما المنكرون فقد اختلفوا فقال بعض
الاشاعرة ان الوجوب مختص باول الوقت وان اتى به فى آخر الوقت يكون قضاء وقال
بعض الحنفية انه مختص بآخر الوقت وان اتى به فى اول الوقت يكون نفلا فلا يسقط به
الفرض كتقديم الزكوة ونقل عن الكرخى بان الصلوة اذا وقعت فى اول وقت كان موقوفا
فان ادرك المصلى آخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا والا يكون ندبا
احتجوا بانه لو كان واجبا فى اول الوقت لما جاز تاخيره والتالى بط فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الواجب لا يجوز تركه فلا يكون واجبا والجواب على ما تقدم من انه راجع الى
الواجب المخير وايضا لو اختص الوجوب لاستحق الذم بتاخيره كما يستحق بتاخيره عن
الوقت وليس كذلك ولو اختص بآخره لزم ان يكون اذا فعل المكلف فى اول الوقت يكون
نفلا فيجب ان ينوى الندب حتى يكون مطابقا والا لم يجز والتالى بط بالاتفاق فكذا
المقدم ويلزم ايضا تحريم الاذان والاقامة فى اول الوقت لانهما مختصان بالفرض دون
النفل قال دام ظله البحث التاسع فى الواجب على الكفاية اذا تعلق غرض الشارع بحصول
الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا على كل واحد ويسقط عنه بفعل غيره فان ظن
جماعة فعل غيرهم سقط عنهم والا فلا ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم به سقط عن الجميع
اقول اذا اوجب الشرع على الجماعة فعلا لا تخ اما ان يكون على سبيل الجمع او البدل والاول
اما ان يكون فعل بعضهم شرطا فى فعل البعض الآخر اولا والاول كصلوة الجمعة والثانى

كصلوة الجمعة اليومية والذى يكون على البدل هو الواجب على الكفاية مثل الجهاد فان الغرض فيه
حراسة المسلمين فاذا حصل من البعض يسقط عن الباقين واذا ظن بعض المكلفين قيام
غيره سقط عنه لانه لو كان موقوفا على العلم لزم الحرج فان ظن كل واحد قيام غيره به
سقط عن الجميع وقال قوم انه واجب على واحد منهم غير معين لان تارك الواجب يستحق
الذم والعقاب وليس تاركه كذلك فلا يكون واجبا على كل واحد ولان الواجب لا يسقط
بفعل الغير ولان الله تع اوجب النفور للتفقه من كل فرقة على طائفة غير معينة والجواب
عن الاول لا نم ان تارك الواجب على الكفاية لا يستحق الذم مطلقا بل على بعض الوجوه كما
تقدم وعن الثانى انما لا يجوز ان يسقط الواجب بفعل الغير اذا كان الغرض تحصيل الفعل
وعن الثالث ان ايجاب النفور من كل فرقة على طائفة غير معينة يستلزم الوجوب على كل واحد
على سبيل البدل وهو الواجب على الكفاية وايضا لو ترك الجميع يستحق الذم قال دام ظله البحث
العاشر فى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مطلق كالصلوة ومقيد
كالزكوة فالثانى لا يستلزم وجوب ما يتوقف عليه من القيد والاول يستلزم وجوبه لا يتم الا به اذا
كان مقدورا لان الامر ورد مطلقا فلو لم يجب المقدمة لكان الفعل واجبا حال عدمها وهو تكليف
ما لا يطاق اقول ان الواجب لا تخ اما ان يكون مشروطا ام لا والاول يسمى مقيدا ولا يجب تحصيل ما يتوقف
عليه بالاتفاق كالزكوة والحج فانه لا يجب تحصيل النصاب والاستطاعة واما الثانى وهو الذى
قد ورد الامر به من غير قيد كالامر بالصلوة مثلا يسمى مطلقا فما يتوقف عليه لا تخ اما ان يكون مقدورا
ام لا والثانى لا يجب على المكلف تحصيله ايضا بالاجماع كاعضاء الطهارة والقدرة وغير ذلك
اما الاول اختلف الناس فى ذلك فذهب قوم الى وجوب تحصيل ما يتوقف عليه وهو اختيار المص

دام ظله لانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق مع كونه مقدورا لزم اما تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا وهما محالان او كون الواجب مقيدا وهو خلاف الفرض
ولما كانت اللوازم باطلة فكذا المقدم بيان الشرطية ان المقدمة الموقوف عليها الواجب
اذا لم تجب لا تخ اما يبقى الفعل واجبا مطلقا او لم يبق واجبا مطلقا او يبقى واجبا بشرط
ان يكون المقدمة حاصلة فمن الاول يلزم تكليف ما لا يطاق ومن الثانى خروج الواجب عن كونه
واجبا ومن الثالث كون الواجب مقيدا وذهب آخرون الى وجوبه لو كان سببا فى المامور به
كالامر بالايلام مثلا فانه لا بد وان يكون مامورا بمقدمته وهو الضرب وشبهه بخلاف الشرط
فانه يجوز الامر بالمشروط بدون الشرط مثل ان يكون متطهرا فيؤمر بالصلوة دون الطهارة
ويستحيل ان يؤمر بالمسبب حال وجود السبب لان السبب اذا حصل حصل المسبب وهو مذهب
السيد المرتضى وفرق آخرون بين الشرط الشرعى كالطهارة وغيره كصوم اول جزء من الليل
وغسل اول جزء من الرأس فاوجبوا الاول دون الثانى لعدم العقاب على تركه ولجواز
تصريحه بعدم الوجوب وان كان لا يتم الواجب الا به واختلفوا ايضا فى الواجب غير المقدر
كمسح الرأس اذا زاد على اقل ما يكون مجزيا فقال قوم يوصف الزيادة بالوجوب لاتحاد
نسبة الامر الى الجميع ولعدم تمييزه عن غيره فيكون الكل واجبا والاولى عدمه لما تقدم
قال دام ظله البحث الحادى عشر فى ان الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده قد بينا
ان الامر يستلزم الوجوب ولا بد فى الوجوب من المنع عن الترك فالامر يستلزم النهى
عن الترك وليس هو نفسه كما ذهب اليه من لا تحقيق له اقول اختلف الاصوليون فى ان الامر
بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده ام لا فذهب قوم الى استلزام النهى عن ضده العام وهو
عدم الاخلال به وقال القاضى ابو بكر فى احد قوليه وهو اختيار المص لما تقدم من كلامه

للوجوب والوجوب ماهية مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون
اجزائه ولاستحالة طلب الفعل مع الاخلال به فيبقى لن يكون مع عدم الاخلال وهو
المراد بقولنا الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وقال الغزالي والسيد المرتضى انه لا يستلزم
لجواز الامر بالشيء مع الذهول عن ضده حتى لو امر بالقيام فجمع بين القيام والقعود يكون ممتثلا
لانه كان مامورا بادخال القيام في الوجود وقد ادخل وللزوم نفي المباح لان كل
مباح يتصور يكون ضدا للحرام فيكون واجبا وللزوم تحريم الواجب اذا ترك به واجبا
آخر الجواب عن الاول يمنع ذهول الآمر عن ضد المامور به كما تقدم من ان الامر للوجوب
وهو مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك والامر بالمركب يكون امرا بكل اجزائه وما قيل
من انه لو جمع المامور بالقيام بين القيام والقعود لا متثل قلنا الامر بالشيء يستلزم
النهي عن ضده العدمي وهو الترك واما الوجودي لا يستلزمه مطلقا بل اذا استلزم عدم
ذلك الشيء وعن الثاني والثالث ما تقدم آنفا من ان الامر لا يستلزم النهي عن ضده الوجودي
فلا يلزم نفي المباح ولا تحريم الواجب مطلقا بل اذا امتنع ترك الحرام الا بالمباح ويجوز ان
يكون الواجب حراما اذا استلزم ترك واجب آخر وان كان واجبا لذاته لان الجهتين مختلفتان
وقال آخرون ان الامر بالشيء هو عين النهي عن ضده وهو اختيار القاضي ابي بكر في قول
لان طلب السكون عين طلب ترك الحركة فهو طلب واحد بالنسبة الى السكون امر والى الحركة
نهي والجواب لا نسلم الاتحاد لان الحركة والسكون شيئان وجوديان فعدم احدهما ليس
هو وجود الآخر وايضا لو كان الامر بالشيء هو عين النهي عن الضد فاما ان يكون من جهة
الاسم او المعنى والاول باطل لان اهل اللغة فرقوا بين الامر والنهي فسموا احدهما امرا
والآخر نهيا واما الثاني اما لان يقال ان صيغة النهي موجودة في الامر وهو تحكم لعدم القائل

مع ذهول الآمر

ولكن

ولتكذيب الحس او من حيث ان الامر يقتضي الفعل والضد يمنعه وكل شيء يمنع عن المامور
فهو منهي عنه فهو مسلم وهو المراد بقولنا الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده **قال** دام ظله
البحث الثاني عشر في انه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز والدليل عليه ان الوجوب ماهية مركبة
من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معا بل احدهما
لا بعينه وانما قلنا ببقاء الجواز لوجود اللفظ الدال عليه وهو الامر **اقول** اذا اوجب الشارع
شيئا ثم نسخ الوجوب فهل يكون الجواز باقيا ام لا اختلفوا في ذلك فقال فخر الدين الرازي
يبقى الجواز وهو اختيار المص لان المقتضي للجواز باق والمانع لا يصلح للمانعية فيلزم
القول ببقاء الجواز وانما قلنا ان المقتضي باق لان المقتضي للجواز ليس الا الامر لاقتضائه
جواز الفعل والمنع من الترك فاذا ارتفع احد مقتضياته وهو الوجوب يبقى الآخر وهو
الجواز وانما قلنا ان المانع لا يصلح للمانعية لان المانع ليس الا النص الرافع للوجوب
وهو مركب من جواز الفعل والمنع من الترك ويكفي في رفع المركب رفع احد جزأيه فح
يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك فيبقى الجواز وقال الغزالي بعدم بقائه وهو
اختيار المص في النهاية لان الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع
المركب قد يكون باحد جزأيه فجاز ان يكون رفعه برفع جواز الفعل فلا يبقى ح الجواز
او برفعهما معا فلا يبقى ايضا ولانه لا يخ اما ان يوجد الجواز بالمعنى الاعم وهو الجواز
مطلقا او بالمعنى الاخص وهو ان يكون جنسا للواجب والمندوب او المباح وكلاهما
تح اما الاول فلانه ح مغاير للوجوب فلا يلزم من وجود احدهما وجود الآخر ولا من
عدمه عدمه واما الثاني فلانه اذا كان جنسا لا يدخل في الوجود الا مع الفصل وفصله
اما ان يكون مندوبا او مباحا وكلاهما منتفيان او الوجوب وقد نسخ فلا يبقى الجواز ح

هنا

نهاية الوصول

والجواب ان الناسخ يرفع احد الجزأين وهو المنع من الترك فيبقى الجواز بالمعنى الاعم وفيه نظر
قال دام ظله البحث الثالث عشر في امتناع التكليف بالمحال تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة
والله تعالى لا يفعل القبيح لحكمته فاستحال منه وقوع التكليف بالمحال ونزاع الاشعرية في ذلك باطل
وقد بيناه في كتبنا الكلامية ومن هذا الباب تكليف المكره ان بلغ الاكراه حد الالجاء والا كان
جائزا **اقول** لما فرغ من الامر واحكامه شرع في المامور به وتقريره ان التكليف بالمحال ممتنع
واختلف الناس في ذلك فذهبت المعتزلة الى امتناعه لانه قبيح والله تعالى منزه عن القبيح فيمتنع
وقوعه منه اما الصغرى فضرورية لانا نعلم بالضرورة ان كل من يكلف الاعمى بعد نقط المصاحف
والزمن الطيران الى السماء والاسود ازالة سواده والشخص تسكين الكواكب وخرق الافلاك
او ايجاد مثله ينسبونه العقلاء الى السفه ويقبحون هذه الاشياء وبعضهم بانه ظلم اما بيان
الكبرى لان القبيح لا يفعل الا لاحد الامرين اما الجهل بانه قبيح او الاحتياج والله تعالى منزه عن ذلك
فلا يفعل القبيح وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد ان الله لا يظلم
مثقال ذرة ولا يظلم ربك احدا وذهبت الاشاعرة الى جوازه الا ان ابا الحسن الاشعري تردد
في وقوعه فتارة يقول بوقوعه واخرى بالعدم ثم اختلفوا فقال بعضهم بجوازه مطلقا
وآخرون بان المحال ان كان لذاته كالجمع بين الضدين لا يجوز التكليف به وان كان لغيره
يجوز وهو مذهب الغزالي واستدل الاولون بان الله تعالى كلف الكافر بالايمان وهو مع علمه
بانه لا يؤمن والا لزم كون علمه تعالى جهلا وهو مح وبانه تعالى اخبر عن قوم بعينهم انهم لا يؤمنون
كما في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو آمنوا لزم الكذب في خبره تعالى وبانه تعالى كلف ابا لهب
بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي ع ومن جملة ما جاء به ما اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن

التكليف بما لا يطاق محال

يشبه

فيكون مكلفا بانه لا يؤمن وبانه يؤمن وهو تكليف بالمحال لانه جمع بين الضدين وبان صدور الايمان
عن العبد يتوقف على الداعي وهو من فعله تعالى ومع حصول الداعي يجب الفعل فيلزم الجبر وهو
تكليف ما لا يطاق لان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وان توقف فان وجب عند حصول ذلك المرجح فان كان من
فعله تعالى لزم الجبر وان كان من غيره فالقول فيه كالقول في الاول وان لم يجب عاد الكلام الاول
الجواب عن الاول يمنع استحالة الايمان من الكافر لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به كما هو لاشتراط
المطابقة بينهما وايضا ان الايمان ممكن في نفس الامر فلا ينقلب محالا بسبب فرض العلم لان التابع
لا يؤثر في المتبوع وايضا لو كان معلوم الوقوع واجبا لكان العدم ممتنعا ولما كان اللازم
معلوم البطلان للفرق بين حركتنا يمنة ويسرة باختيارنا وبين حركتنا حال السقوط من
شاهق فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة وعن الثاني يمنع اخباره تعالى بعدم ايمانهم مطلقا
بل معناه انه لن يؤمن الا من قد آمن مع عدم هداية الله سبحانه لهم وسواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ان لم يهد الله لهم وعن الثالث يمنع اخباره بعدم ايمان ابي لهب ايضا
والوعيد لا يدل عليه لجواز تعذيب المسلم الفاسق وعن الرابع يمنع توقفه على الداعي لان
القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع والعطشان اذا عرض له
طريقان او قدحان اما ان احتج الغزالي بجواز التكليف بالمحال لغيره بقوله تعالى ربنا لا
تحملنا ما لا طاقة لنا به سألوا الدفع عن تكليف ما لا يطاق ولو كان مستحيلا لاستحال طلب الدفع
عنه والجواب ان الآية محمولة على غير ظاهره بمعنى انهم سألوا دفع ما يشق وان كان مما
يطاق وايضا لا حجة في قول الداعي واعلم ان اكراه المكلف على شيء لا يخ اما ان بلغ
لاحد لا يتمكن من الترك ام لا والاول هو الالجاء وهو تكليف ما لا يطاق ممن جوزه

معلوم

لهم

ابي لهب

جوز بعناه ومن منع منع مثل امر الملقى من شاهق بالوقوع لانه ح يكون واجب الوقوع فلا يتعلق
القدرة به فيكون التكليف تكليفا بما لا يطاق والثانى جائز **قال** دام ظله البحث الرابع عشر
فى ان التكليف بالفروع لا يتوقف على الايمان وذهبت الحنفية الى ان الكفار غير
مخاطبين بفروع العبادات وهو خطأ لقيام المقتضى وهو الامر مع انتفاء المانع اذ
المانع عندهم هو الكفر لا غير وهو لا يصلح للمانعية لان الكافر يتمكن من الايمان حتى يتمكن
من الاتيان بالفروع ولانه تع يعاقبهم على ذلك لقوله تع ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين
احتجوا بانه حال الكفر لا يصح منه وبعده يسقط عنه الجواب ان المراد بالوجوب ههنا هو
عقابهم كما فى الآخرة مع استمرار كفرهم **اقول** اختلف الناس فى ان الكفار هل مخاطبون بفروع
العبادات كالصلوة وغيرها ام لا فذهب المعتزلة والاشاعرة انهم مخاطبون والدليل عليه
ان المقتضى للوجوب وهو الامر العام كقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وكقوله تع ولله
على الناس حج البيت قائم والمانع وهو الكفر عندهم لا يصلح للمانعية لتمكنه من تقديم الايمان
ثم الاتيان بفروع العبادات كالمحدث المامور بالصلوة مع كون الطهارة شرطا فى الصلوة
والتعليلهم دخول النار بترك الصلوة فى قوله تع ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين
اعترض بان قول الكافر ليس بحجة لجواز ان يكونوا كاذبين فى تعليلهم واجيب بانه
لو كانوا كاذبين لكذبهم الله تع اعترض بان التكذيب غير لازم لان الله تع ما كذبهم
فى مواضع كانوا كاذبين فيها كقوله تع حكاية عنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وقوله
من سورة يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم واجيب بمنع عدم التكذيب
فى هذه المواضع فانه قال عقيب الآية الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم وعقيب الثانية
بل وعقيب الثالثة ويحسبون انهم على شئ الا انهم هم الكاذبون قيل لا يجوز ان يكون

المراد بالمصلين المسلمين كما فى الحديث كنت نهيتكم عن قتل المصلين اى المسلمين قلنا ان اطلاق المصلين
على المسلمين مجاز والاصل عدمه وذهب ابو حنيفة وابو حامد الاسفراينى من الشافعية الى انهم
غير مخاطبين بفروع العبادات لانهم لو كانوا مخاطبين فاما ان يكون حال كفرهم وهو ح لعدم
صحتها عنهم او بعد كفرهم اذا اسلموا وهو ح ايضا لسقوطها عنهم ح بالاجماع وبانه لو وجبت
عليهم لوجب القضاء كالمسلم الجواب عن الاول ان المحال انما يلزم ان لو قلنا انه مكلف
حالة الكفر بالعبادة وليس كذلك بل هو مكلف حالة الكفر بالعبادة فى ثانى الحال بان يقدم
الايمان ثم يأتى بها ولانه وان كانت العبادة محال الوقوع حالة الكفر لكن تظهر الفائدة فى الآخرة
مع الاستمرار بالكفر بان يعاقبهم الله تع على الاصول والفروع وعن الثانى بمنع وجوب
القضاء لكل فائت كالجمعة وللفرق بينه وبين المسلم ونقل ان شيخا من الشافعية قال
انا اقول ان الكفار مخاطبون بالكف دون الافعال لانتفاء الافعال الى القربة دون التروك بالتروك
وهو بط لانه قول ثالث **قال** دام ظله البحث الخامس عشر فى ان الامر يقتضى الاجزاء
الحق ذلك والمراد بالاجزاء خروجه عن عهدة التكليف بفعل المامور به على وجهه لانه لولا
ذلك لكان الامر اما ان يتناول غير ما فعل فيلزم تحصيل الحاصل او غيره فلا يكون الآتى به
تمام ما امر به والتقدير خلافه وذهب ابو هاشم الى انه لا يقتضيه لان الحج الفاسد مامور به
ولا يجزى والجواب عنه انه مجز بالنسبة الى الامر الوارد به غير مجز بالنسبة الى الامر الاول
اقول اختلف الاصوليون فى ان الامر هل يقتضى الاجزاء ام لا بمعنى ان المكلف اذا
اتى بالمامور به على الوجه المامور شرعا يخرج عن عهدة التكليف وقال قاضى القضاة
معنى الاجزاء سقوط القضاء وهو بط لتعليلنا وجوب القضاء بعدم الاجزاء وسقوط القضاء

بالاجزاء والعلة مغايرة للمعلول **وقال** قوم ان الامر يقتضى الاجزاء وهو اختيار المص لانه لو لم يقتض
الاجزاء لبقى المكلف فى عهدة التكليف والتالى بط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة اما بطلان التالى
انه لو بقى مكلفا اما بالفعل الذى فعل اولا وهو ح لاستحالة تحصيل الحاصل او بغيره وهو بط ايضا
لان الامر بينا ولم يتناول فلا يكون الآتى به تمام المامور به وقد فرضنا انه تمام المامور به هذا خلف وايضا
لو لم يقتض الاجزاء لبقى المكلف مامورا بذلك الفعل اما مرارا محصورة وهو ح لاستلزام الترجيح
من غير مرجح او دائما وهو ح ايضا لاستلزام الحرج والنسخ لو امر بغير ذلك الفعل من العبادات و
قال ابو هاشم والقاضى عبد الجبار لا يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط القضاء لانه لو اقتضى الاجزاء
لاقتضى فى الحج الفاسد والصوم الذى جامع فيه واللازم بط لانه يجب عليه القضاء فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اتى على الوجه المامور به شرعا ولانه لو اقتضى الاجزاء لزم ان يكون المصلى بظن
الطهارة اما ان يكون آثما او سقط القضاء عنه والتاليان باطلان فكذا المقدم بيان الشرطية انه لا يخ
اما ان كان مامورا بطهارة يقينية او بطهارة ظنية فاذا صلى بها لزم سقوط القضاء لانه اتى بالعبادة
على الوجه المامور به واما بطلان التالى انه يجب عليه القضاء لو ظهر انه كان محدثا والوقت باق
والجواب عن الاول ان الحج والصوم لم يأت بهما المكلف على الوجه المامور به فلا يكون مجزيا
وهو غير محل النزاع بل نقول انهما مجزيان بالنسبة الى الامر الاول والقضاء بامر ثان وعن
الثانى انه مامور بالصلوة بطهارة ظنية وهى مجزية بالنسبة الى الامر الاول والقضاء انما يجب
بامر جديد **قال** دام ظله البحث السادس عشر فى ان الاخلال هل يقتضى وجوب القضاء
الحق ان الامر اذا كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه لا يقتضى وجوب القضاء وانما يجب القضاء
بامر جديد لان الامر لا يتناول ما عدا وقته فلا يدل عليه ولان الاوامر الشرعية تارة تستعقب
الاول

القضاء وتارة لا تستعقبه فدل على ان مجرد الامر الاول غير كاف فى القضاء **اقول** اختلف الناس فى
ان المكلف اذا اخل بفعل المامور به هل يقتضى الاخلال به وجوب القضاء ام لا فنقول لا يخ اما ان
ورد الامر مقيدا بوقت او مطلقا فان كان الاول لا يقتضى مجرد الاخلال به القضاء بل لا بد من امر
جديد وهو اختيار محققى المعتزلة والاشاعرة لان الامر المقيد لا يتناول غير وقته المعين فلا يدل
عليه بيان الصغرى ان قوله افعل يوم الجمعة لا يتناول غيره واما الكبرى فظاهرة ولان الاوامر
الشرعية تارة تستعقب القضاء كفرائض اليومية وتارة لا تستعقبه كصلوة الجمعة والعيدين
فدل على ان مجرد الامر غير مقتض للقضاء ولقوله تع فعدة من ايام اخر ولقوله ع من نام عن صلوة
او نسيها فليقضها اذا ذكرها اوجب القضاء **لا يقال** انه يفيد التأكيد لانا نقول التأسيس
اولى من التأكيد وقال بعض الحنابلة والفقهاء انه يقتضى وجوب القضاء لانه لو لم يكن كذلك
لكان القضاء بامر ثان وهو خلاف الاصل ولان الواجب مركب من مطلق الوجوب ومن القيد
وهو الوقوع فى ذلك الوقت فاذا فات احد جزئيه وهو الوقوع فى الوقت المعين لم يفت الآخر
وهو الوجوب المطلق ولقوله ع اذا امرتكم بامر فأتوا به ما استطعتم و لان الاصل بقاء
ما كان على ما كان والجواب عن الاول ان خلاف الاصل انما يلزم من ايجاب عدم القضاء ونحن
نقول بالثانى لا بالاول وعن الثانى بمنع وجود الوجوب المطلق فى اى صورة اتفق
بل فى جزء خاص فاذا انتفى الجزء الخاص وهو كونه مقيدا بذلك الوقت انتفى الجميع وعن الثالث
ان المراد بقوله ع فأتوا به ما استطعتم فى الوقت الذى امر به وهو الفعل فى اول الوقت واما
الثانى هل هو داخل تحت الامر ام لا فهو محل النزاع وعن الرابع بمنع بقاء ما كان على ما كان
مطلقا بل اذا لم يكن موقتا واما اذا كان موقتا بزوال مع زوال وقته وان كان الثانى وهو الذى

ورد الامر به مطلقا فاذا اخل المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب عليه فعله او يحتاج الى امر
ثان فالحق انه يجب عليه فعله لان الامر قد ورد مطلقا من غير تعرض بوقت دون آخر وقد تقدم
ان الامر ليس للفور بل لكل وقت يصلح لوقوع الفعل فيه فلا يخرج عن العهدة الا بفعله واما القائلون
بالفور اختلفوا في ذلك فقال بعضهم انه يقتضي القضاء وهو اختيار ابي بكر الرازي وابي الحسن
القاضي عبد الجبار وقال آخرون بعدم اقتضائه وهو اختيار ابي عبد الله البصري **قال** دام ظله
البحث السابع عشر في ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لان قوله ع مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع لا يقتضي الوجوب والامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها لان الكلي مغاير
للجزئي وغير مستلزم له **اقول** اذا امر الشارع لزيد مثلا بان يأمر عمرا فهل يكون الشارع آمرا لعمرو ام لا
الحق الثاني لعدم التناقض في امر السيد لاحد عبديه بامر الآخر وامر الآخر بعدم طاعته بخلاف
ما لو امره بنفسه ويأمر بعدم الطاعة ولعدم كونه ع آمرا للصبيان في قوله للاولياء مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع لعدم تكليفهم بالاجماع وبقوله ع رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ الحديث وقيل
الامر بالامر بالشيء يكون امرا بذلك الشيء لانه اذا امر الله تع الرسول بان يأمر الامة او يأمر الملك وزيره
بامر الرعية يفهم منه ان الله آمر وان الملك آمر الجواب الفهم انما يحصل لعلمنا بان الرسول ع
مبلغ وكذا الوزير واختلف في ان الامر بالماهية الكلية كعتق العبد مثلا هل هو امر بالجزئيات ام لا والحق الثاني
وهو اختيار المص فان الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الجزئيات من البيع بالغبن الفاحش
وبالثمن المساوي او الاكثر لان الامر بالكلي ليس موضوعا للامر بالجزئي ولا مستلزما له فلا يدل
على شيء من جزئياته البتة لكن حقيقة البيع بثمن المثل او الاكثر لان الجزئيات منحصرة في البيع بالغبن
وبالمساوي والاكثر وقد دلت القرينة على عدم الرضى بالبيع بالغبن الفاحش فتعين بثمن المثل او الزائد
الخارجية)

مامور به وقال قوم ان المامور احدى الجزئيات لان الكلي لا وجود له عينا فيستحيل تعلق الامر به
لاستدعاء الامر امكان الفعل فيكون الامر بالكلي امرا بالجزئي والجواب ان الكلي الطبيعي موجود
في الاعيان والا انتفت الحقائق وعدم وجدانه الا في متشخص لا يدل على عدمه مطلقا **قال**
دام ظله البحث الثامن عشر في ان المعدوم غير مامور الاشاعرة خالفوا سائر العقلاء في ذلك
والدليل عليه ان الامر من غير مامور عبث وهو قبيح والله تع لا يفعل القبيح والنبي ع غير آمر لنا
حقيقة بل هو مخبر عن الله تع انه يأمر كل احد بما جاء به حال وجوده وكذا الغافل غير مامور
لان تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق ولقوله ع رفع القلم عن ثلث
الحديث **اقول** لما فرغ من الامر والمامور به شرع في المامور وتفريعه لان العقلاء اطبقوا على ان
المامور لا بد ان يكون موجودا فقبح الامر للمعدوم لان كل من قعد في الدار وليس حواليه احد
ويقول يا فلان صل ويا فلان صم عده العقلاء سفيها وهو عين القبيح والاشاعرة خالفوا
العقلاء واستدلوا بانا مامورون بامر الرسول ع والامر كان موجودا حال عدمنا
وبامكان ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد لو كان مقدورا له فاذا وجد
الولد تجدد ذلك الطلب ويصير الولد مامورا فيجوز ح ان يقوم بذاته تع طلب في الازل فاذا
خلق العبد يصير مامورا بذلك الطلب النفساني القديم والجواب عن الاول لا نم ان النبي ع
آمر لنا بل هو مخبر عن الله تع بانه سيأمرنا حال وجودنا سلمنا لكن امر النبي صم ما كان للمعدوم
مطلقا بل لمن سمعه وبلغه الينا بخلاف محل النزاع وعن الثاني ان وجود الامر في الحال
وتعلقه في متشخص سيوجد في ثاني الحال سفه ايضا وهو قبيح تعالى الله عن ذلك وكذلك لا بد ان يكون
المامور عالما لان امر الغافل يستلزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح فان فعل الشيء مشروط بالعلم فالتكليف

حال الغفلة يكون تكليفا بما لا يطاق ولقوله ع رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق اعترض بوجوب الضمان عن المجنون والغافل والنائم
بافعالهم وبخطابه تع للسكران وهو غافل لقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى واجيب
بان الضمان يتوجه على الولي وهو مكلف باداته وكذا البحث في الصبي وخطاب الله تع معناه
لا تسكروا وقت الصلوة او لمن حصل له مبادي السكر وهو الثمل **قال** دام ظله البحث التاسع عشر
يجب على المامور قصد الطاعة لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله ع انما
الاعمال بالنيات وهذا حكم واجب في كل عبادة سوى الشيئين النظر المعرف للوجوب وارادة
الطاعة **اقول** يجب على المامور قصد ايقاع الفعل على جهة الطاعة لان الفعل كما يقع على جهة الطاعة
يقع على غير جهتها فلا بد من مميز وليس الا القصد ولقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
والاخلاص انما يتحقق اذا قصد المكلف ايقاع الفعل لوجه الله تع ولقوله ع انما الاعمال بالنيات
ولفظة الاعمال عامة مصدرة بلفظة انما وهي للحصر فدل على عدم تحقق عمل من الاعمال الا بالنية
سوى الشيئين النظر المعرف للوجوب اولا فانه عمل ولا يجب فيه النية لانه لو افتقرت اليها
لزم التسلسل وكذا ارادة الطاعة **قال** دام ظله البحث العشرون المامور يصير مامورا قبل الفعل لان القدرة
شرط الامر وهي انما تتحقق قبل الفعل لان الفعل حال وجوده واجب فلا قدرة عليه فلا تعلق
به امر وعند الاشاعرة انه مامور حال الفعل لانها حالة تعلق القدرة وقد بينا فساده في علم الكلام
اقول اختلفوا في وقت صيرورة المكلف مامورا فذهبت المعتزلة والجويني من الاشاعرة الى انه
يصير مامورا قبل الفعل لانه لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق واللازم بط فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الفعل حال وجوده يكون واجبا وهو غير مقدور فالتكليف يكون تكليفا بما لا يطاق

الثمل النشوان ه
النشوة السكر والنشوان
السكران مجمل اللغة

واما

واما بطلان اللازم فلما تقدم ولعدم فائدة التكليف وهو الابتلاء لو لم يكن كذلك وقالت الاشاعرة
انه يصير مامورا حالة وقوع الفعل لانه لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق بيان الملازمة انه
اذا صار مامورا يلزم كونه مامورا حال امكان الفعل وهو ممتنع لتساوي طرفيه ومن الثاني
يلزم تكليف ما لا يطاق لعدم كونه ممكنا الجواب انه يبقى ممكنا بعد الامر بمعنى انه يوقعه في ثاني
الحال فيندفع المحذور **قال** دام ظله البحث الحادي والعشرون في النهي الخلاف في ان النهي
يقتضي التحريم كالخلاف في ان الامر يقتضي الوجوب والحق انه يقتضيه لقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا
ووجوب الانتهاء يقتضي تحريم المنهي عنه وفي اقتضائه التكرار كما قلنا في الامر **اقول** النهي
في مقابلة الامر فحده يعرف منه فكما ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقد يشترك
كل واحد من الامر والنهي في اشياء منها استعمال صيغة كل واحد منهما في غير ما وضعت له ومنها
اعتبار الاستعلاء ومنها تقييد كل واحد منهما بشرط او صفة ويمتاز كل واحد منهما عن صاحبه
باشياء اخر وهي ان مطلق الامر لا يفيد التأبيد ومطلق النهي يفيده وانه في حسن الامر
يشترط انتفاء قبح المامور به وفي حسن النهي يشترط قبح المنهي عنه واعلم ان النهي قد يرد
لمعان مثل التحريم لا تقربوا الزنا والكراهة لا تصلوا في معاطن الابل والتحقير ولا تمدن عينيك
وبيان العاقبة لا تحسبن الله غافلا والدعاء اللهم لا تكلني الى نفسي واليأس لا تعتذروا اليوم
والارشاد لا تسألوا عن اشياء لكن هل هي حقيقة في التحريم مجاز في الباقي فالخلاف فيه
كالخلاف في الامر والحق انه حقيقة في التحريم ويقتضيه كما ان الامر يقتضي الوجوب لقوله تع
وما نهيكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب لما تقدم فيكون الاتيان
بالمنهي عنه حراما وهو المط ومن قال ان الامر يشترك بين الوجوب والندب قال ان النهي

البحث في النهي

كذلك النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء آه

مشترك بين التحريم والكراهة واختلفوا ايضا في انه هل يقتضي التكرار ام لا الحق انه يقتضيه لاقتضائه
منع المكلف ماهية المصدر في الوجود وانما يتحقق ذلك اذا امتنع من ايجاد الفعل دائما
وقيل انه لا يقتضي التكرار للارادة منه تارة الدوام وتارة المرة الواحدة كقول الطبيب للمريض
لا تاكل اللحم ولا تشرب الماء وكقول الشارع للحائض لا تصلي ولا تصومي وليس المراد الدوام
الجواب الاصل انه يقتضي الدوام اما عدم الدوام يفهم بقرينة الحال كما في المريض والمثال
كما في الحائض لكونها داخلة تحت الامر العام بشرط ان تكون متطهرة فاذا لم تتمكن من الشرط
سقط عنها المشروط للعذر وكلما زال العذر تجب عليها العبادة قال دام ظله وهل يجوز ان
يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه كالصلوة في الدار المغصوبة والوجه عندي عدم
الجواز لان كونه مامورا يستلزم نفي الحرج والجمع بينهما مح فان شغل الحيز جزء من ماهية
الصلوة وهي منهي عنه والامر بالصلوة امر باجزائها فيلزم الامر بذلك الشغل وهو منهي عنه اقول
ان الواحد لا يخ اما ان يكون نوعيا او شخصيا فالاول يجوز ان يكون مامورا بالنسبة الى احد جزئياته
منهيا عنه بالنسبة الى الآخر كالسجود فانه نوع يشمل الافراد كالسجود لله وللصنم والشمس
والقمر وغير ذلك قال الله تع لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله واما الشخصي لا يخ اما
ان يكون ذا جهة واحدة او ذات جهات متعددة والاول لا خلاف في انه لا يجوز ان يكون
مامورا به منهيا عنه اما الثاني وهو الذي له جهتان او اكثر كالصلوة في الدار المغصوبة
فانها مشتملة على جهتين احديهما كونها صلوة والثانية كونها غصبا اختلف الناس في ذلك
فذهب الامامية والزيدية الى امتناعه وهو اختيار المص وفخر الدين الرازي والجبائيين
وجمهور المتكلمين لان المامور به مطلوب الوجود فلا حرج في فعله والمنهي عنه مطلوب العدم

يتعلق

يتعلق الحرج بفعله والجمع بينهما مح اعترض بان المحال انما يلزم مع اتحاد الوجه اما مع تعدده
فلا يلزم المح واجيب بانه اذا كان الوجه الذي يتعلق به الامر هو الذي تعلق به النهي
يلزم المحال وان كان ذا جهات متعددة وصورة النزاع كذلك وايضا ان الصلوة مركبة من اجزاء
منها شغل المكلف بالحيز وهذا الشغل منهي عنه فلو كان مامورا بالصلوة يكون مامورا بهذا الشغل
بعينه لان الامر بالمركب يستلزم الامر باجزائه وهو تكليف بما لا يطاق وقال الغزالي والاشاعرة
بالجواز لانه لو امتنع ذلك لامتنع الصلوة في الاماكن المكروهة والمواضع المكروهة واللازم
بط فالملزوم مثلها بيان الشرطية كما ان بين الوجوب والتحريم تضادا فكذا بين الوجوب والكراهة
فاذا جاز الجمع بينهما في الصورة الثانية فكذا تجوز في الصورة الاولى واما بطلان التالي فظاهر
ولانه لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط به التكليف والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بطلان التالي بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة بقضاء صلواتهم التي صلوها
في الاماكن المغصوبة الجواب عن الاول ان ذا كان متعلق الامر مغايرا لمتعلق النهي يجوز الجمع
والذي ذكرتموه كذلك لان النهي في المعاطن راجع الى وصف منفك من الصلوة وهو التعرض
لنفار الابل في الصلوة في المعاطن وكسيل الوادي في الصلوة في الوادي وغير ذلك وعن
الثاني بمنع الاجماع على سقوط القضاء فان جميع الامامية اوجبوا القضاء قال دام ظله البحث
الثاني والعشرون في ان النهي هل يقتضي الفساد الحق انه يقتضي الفساد في العبادات لا في
المعاملات اما الاول فلانه لم يات بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلامكان
النهي عن البيع مع وقوع الملك كما في وقت النداء ولا ينتقض بالعبادات لان الفساد
هناك معناه عدم ترتب حكمه والنهي لا يدل عليه ومع اختلاف التفسير لا يتم النقض واعلم

ان النهي كما لا يدل على الفساد في التصرفات فانه لا يدل على الصحة اقول ان المنهي عنه قسمان
قسم لا يتصور معنى الصحة والفساد ولكن كان منهيا عنه كالظلم والجهل وغير ذلك لعدم تعلق
الحكم الشرعي به والآخر يصح تصور ذلك فيه كالصلوة والبيع والنكاح والطلاق لتعلق حكم
الشرع به فههنا هل يقتضي النهي الفساد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب جمهور فقهاء الشافعية
والشيخ ابو جعفر الطوسي ره من علمائنا ومالك وابو حنيفة واحمد وجماعة من المتكلمين الى انه
يدل على الفساد مطلقا وذهب الغزالي والقفال من الاشاعرة وابو عبد الله البصري وابو الحسن
الكرخي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة الى انه لا يدل مطلقا ومنهم من قال انه يدل من حيث الشرع
لا من حيث اللغة وقال ابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي ان النهي عن الشيء ان كان
لغيره لا يدل على الفساد ولو كان لنفسه او لوصفه فانه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات
وهو اختيار المص اما انه يدل على الفساد في العبادات لان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به
وكل من لم يات بالمامور به لا يخرج عن عهدة التكليف فلا يكون مجزيا لان الاجزاء خروج المكلف
عن عهدة التكليف وهو المراد بقولنا النهي يدل على الفساد بيان الصغرى ان المنهي عنه مغاير
للمامور به فاذا اتى بالمنهي عنه لم يكن آتيا بالمامور به اما الكبرى فظاهر احتج الخصم بانه
لو دل على الفساد لا يخ اما ان دل بالمطابقة او التضمن او الالتزام والكل بط اما الاولان فلان
النهي يفيد المنع من الفعل والفساد عدم الاجزاء وليس هو نفس المنع ولا جزءه بل مغاير
له واما الثالث فباطل ايضا لعدم التلازم فانه يجوز ان يقول الشارع لا تصل في الثوب
المغصوب ولو صليت صحت صلوتك فلو كان الفساد لازما للنهي لزم التناقض وبفساد
الصلوة مع الاماكن المكروهة لو دل على الفساد والجواب ان الثاني الذي ذكرتم لو وقع

لدل على ان متعلق النهي ليس هو الصلوة ولا صفتها بل امر خارج عن الصلوة وهو التلبس
وكذا في الاماكن المكروهة وايضا ان النهي عن الصلوة في الاماكن المكروهة ليس نهي حقيقة
لما تقدم من ان النهي حقيقة في التحريم مجاز في الباقي واما الدليل على انه في المعاملات لا يدل
على الفساد انه لو دل لدل اما بالمطابقة او التضمن وهما باطلان اذ مفهوم النهي المنع عن
الفعل ومفهوم الفساد عدم ترتب الحكم عليه وهما متغايران فلا يكون لفظة لا تبع مثلا
موضوعا لعدم ترتب حكم البيع عليه بمعنى عدم حصول ملك المبيع للمشتري والثمن للبائع ولا المعنى
هو جزء الفساد فلا يدل بهما عليه او بالالتزام وهو بط ايضا لعدم الملازمة الذهنية فانه يجوز ان
يقول الشارع لا تبع وان بعت ملكت الثمن كالبيع وقت النداء فلو كانت الملازمة ثابتة لزم التناقض
احتج القائل بالفساد بان النهي نقيض الامر والامر يقتضي الاجزاء فالنهي يقتضي الفساد
وبانه يدل في العبادات فكذا في المعاملات والجواب عن الاول بمنع الملازمة فان الاشياء
المتضادة قد تشترك في الاحكام وعن الثاني لا نم انه في العبادات يدل مطلقا بل لما كان
متعلق الامر والنهي واحدا وليس كذلك في المعاملات للتغاير بين متعلقيهما واعلم ان النهي
هل يدل على الصحة ام لا فجمهور المعتزلة والاشاعرة على الثاني لان النهي هو طلب ترك الفعل و
الصحة ترتب اثر الفعل عليه او موافقة لامر الشارع وبينهما مغايرة فلا يدل عليه بشيء من الدلالات
ولان الاجماع واقع على وجود النهي من النبي ع عن بيع الملاقيح والمضامين وعلى وجوه
النهي للحائض عن الصلوة لقوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
فلو دل على الصحة لزم صحة هذه المنهيات وهو بط بالاجماع ونقل عن محمد بن الحسن الشيباني وابي حنيفة
انه يدل على الصحة لان نهي الشارع يحمل على معناه الشرعي لا اللغوي لانا لا نعلم قطعا ان

النهي

عن صوم يوم النحر ليس نهيا عن مطلق الامساك ولا عن نكاح الامهات عن الاتفاق فيبقى
ان يكون النهي عن الصوم الشرعي والنكاح الشرعي فح لا تخ اما ان كان ممكن التحقق قبل النهي
ام لا فان لم يكن ممكن التحقق يكون النهي تكليفا بما لا يطاق وان كان ممكن التحقق فقد دل
على الصحة وهو المط والجواب بالمنع عن المعنى الشرعي في هذه الاشياء سلمنا لكن كان ممكن الصحة
فيحمل عليه ولا يلزم من الامكان الوقوع ويلزم دلالة النهي على الصحة صرف النهي عن المنهي
عنه الى غيره وهو خلاف الاصل وبالمعارضة بالمنهيات المذكورة كبيع الملاقيح والمضامين
وغير ذلك وفيه ضعف اما اولا لما ثبت من ان الحقائق الشرعية موجودة واما ثانيا فان ممكن
الصحة هو الصحيح واما ثالثا فلانه قد يصار الى خلاف الاصل بدليل واما رابعا فلجواز ان حمل
قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك ولا تنكحوا على المعنى اللغوي ومن الشرعي بدليل قال
دام ظله الفصل الرابع في العموم والخصوص وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والمطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من
غير ان يكون فيه دلالة على شيء من القيود اقول اختلفوا في تعريف العام فقال ابو الحسين انه كل
كلام يستغرق لجميع ما يصلح له وقال السيد المرتضى العام ما يتناول لفظه شيئين فصاعدا
وهو ينتقض بالتثنية والجمع المنكر واسماء العدد وقال الغزالي هو اللفظ الواحد الدال على
من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقوله من جهة واحدة عن مثل ضرب زيد عمرا
وقال فخر الدين الرازي العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد
وهو اختيار المص هنا فاللفظ جنس يشمل العام وغير العام وخرج بقوله المستغرق لجميع ما يصلح له
النكرات والتثنية والجمع المنكر واسماء العدد لان رجلا مثلا لا يستغرق لجميع ما يصلح له بل يشمل

لان النكرات لا تدل على الاستغراق ... التثنية والجمع لعلوهما ... وكل ... دالة على الاستغراق

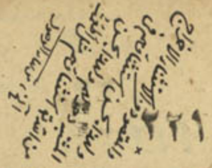
رجلا غير معين وكذلك التثنية والجمع نحو رجلان ورجال لا استغراق فان لكل رجلين ولكل رجال
معينين: فما فوقهما بل يستغرق ان رجلين غير معينين او جماعة غير معينة وايضا ان اسماء العدد مثل خمسة
مثلا لا يستغرق كل خمسة بل خمسة غير معينة وبقوله بحسب وضع واحد خرج الحقيقة والمجاز
والمشترك لانه وان استغرق لجميع ما يصلح لهما لكن لا بحسب وضع واحد بل بحسب وضعين واعلم
ان المص ذكر المطلق هنا وان لم يكن موضع ذكره لاشتباهه بالعام وعرفه بانه اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من القيود ومن تعريفهما ظهر
العام والمطلق
الفرق بينهما لان كل شيء متحقق في الاعيان او الاذهان له حقيقة لا يشاركه فيها غيره وقد
يعرض لتلك الحقيقة عوارض تتصف بها وهي غير داخلة في تلك الحقيقة فاللفظ ايضا له حقيقة
صالحة لقبول تلك العوارض وهي الوحدة والكثرة واللاوحدة واللاكثرة فاذا اخذنا اللفظ
دالا على تلك الحقيقة الصالحة للعوارض من حيث هي هي بمعنى عدم اعتبار العروض فهو مطلق
واذا اخذناه مع عروض العموم فهو عام فح العام اخص من المطلق قال دام ظله وصيغ
العموم كل وجميع واي وما ومتى ومن واين في المجازاة والاستفهام والنكرة في سياق النفي
والجمع المعرف باللام الجنسية والمضاف لان قولنا جاءني كل رجل يناقض قولنا ما جاءني
كل رجل والثاني لا يفيد العموم فوجب ان يكون الاول مفيدا للعموم لان السلب الجزئي انما
ينافي الايجاب الكلي وكذا في الجميع واما الفاظ المجازاة والاستفهام لانه لولم تفد العموم
اعني لفظة جميع
لكانت اما مفيدة للخصوص وهو بط لحسن الجواب بذكر كل العقلاء واما للعموم والخصوص معا
وهو بط والا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاحتمالات الممكنة او لا الواحد منهما وهو بط
بالاجماع وايضا فانه يصح استثناء اي عدد كان منها والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل

وهو دليل عام في جميع ما ادعينا عمومه واما النكرة المنفية فانها نقيض المثبتة وهي غير عامة
في الاثبات فتعم في النفي واما الجمع المعرف فانه يؤكد بما يفيد العموم والتاكيد تقوية ما يفيده
المؤكد واما المضاف فللاستثناء اقول اختلف الناس في ان العموم هل له صيغة مختصة به ام لا
فذهبت المرجئة والسيد المرتضى الى عدمه وان كل لفظ يدعى عمومه فهو مشترك بين الخصوص والعموم
وهو اختيار ابي الحسن الاشعري لاستعماله تارة في الخصوص واخرى في العموم والاصل في
الاستعمال الحقيقة ولحسن الاستفهام والجواب ان الاستعمال قد يوجد في المجاز وقد يصار الى
خلاف الاصل بدليل وحسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لجواز ظن السامع كون المتكلم ساهيا
او ليتفهم او كون العام مخصوصا وقال قوم ان كل لفظ يدعى عمومه فهو للخصوص والعموم لا صيغة له
الا على سبيل الاشتراك ولا للخصوصية لان الخصوص متيقن والعام محتمل والمتيقن اولى ولاستعمال
هذه الصيغ في الخصوص غالبا مثل جمع السلطان التجار وكل صاحب حرفة وانفقت دراهمي
وغير ذلك وهو دليل الحقيقة والجواب بمنع تيقن الخصوص لانه لو كان الخصوص متيقنا لما
احتمل العموم والتالي بط لا عن افكم باحتماله فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعن الثاني
بمنع كون استعمال هذه الصيغ في المواضع المذكورة للخصوص وعلى تقدير التسليم نمنع الاغلبية
وعلى تقديرها فانه شاذ لا يقاس عليه سلمنا لكن لا نم ان الاغلبية تدل على الحقيقة لان المجاز
العرفي اغلب وقال الاشعرية في قول له والقاضي ابو بكر بالوقف ثم اختلف الواقفية فمنهم
من قال بالوقف في الجميع ومنهم من قال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد وبالتعميم في الامر
والنهي واستدلوا بالاجماع على ثبوت التكليف بالاوامر والنواهي العامتين فلو لم يكن
الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بهما واما الاخبار فيجوز ان يكون مجهولا كقوله تع

في الجميع

وكم من قرية اهلكناها وكذا الوعد والوعيد لانها ليست بتكليف والجواب بمنع عدم كون الاخبار
اخبار وعد ووعيد
تكليفا بل نحن مكلفون بالاخبار العامة كقوله تع الله خالق كل شيء وكذا الوعد والوعيد لان
الا باعتقاد انه كذلك
الوعد كالامر بالطاعة والوعيد كالنهي عن المعصية واثبت الشافعي وكثير من الفقهاء وجماعة
من المعتزلة للعموم صيغا تختص به وهو اختيار المص للقدرة على وضع الالفاظ للعموم والداعي
وهو الحاجة الى التعبير عن معنى العموم وعدم الصارف لانه لا مفسدة في وضعه ولا مانع
لا عقلا ولا نقلا واذا كان كذلك وجب الوضع لان لفظة كل وجميع مثلا لو كانت مشتركة بين
العموم والخصوص لكان اذا قال القائل رايت القوم كلهم او جميعهم لزاد الاشتباه والالتباس
في الاشتراك والتالي بط فالمقدم مثله وايضا لو كانت لفظة كل مشتركة لجاز ان يكون تاكيدا للبعض
كما يجوز ان يكون تاكيدا للاستغراق والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله اذا ثبت هذا فنقول ان
صيغ العموم منها لفظة كل وجميع لان قولنا جاءني كل رجل او جميع رجل يناقض قولنا ما جاءني
كل رجل او جميع رجال لاستعمال كل منهما في تكذيب الآخر فلو لم يفد الاستغراق لما ناقض وما جاءني
كل رجل او جميع رجال لم يفد العموم لانه سلب عن الكل والسلب عن الكل اعم من ان يكون بسلب الجميع
او بسلب البعض والعام لا دلالة له على الخاص فيبقى ان يكون جاءني كل رجل وجميع رجال للعموم
لان السلب الجزئي انما يناقض الايجاب الكلي لا الايجاب الجزئي لجواز ان يقال ما جاءني بعض
رجال
رجل جاءني بعض رجل من غير تناقض ولسبق الفهم ولانه يحسن الاستثناء والاستثناء اخراج
ما لولاه لوجب دخوله اما بيان الصغرى بالاتفاق لان قول القائل من دخل داري اعطه
الا فلانا حسن واما بيان الكبرى فلانه لو لم يجب دخوله لزم اما الاشتراك او المجاز في قول
القائل له علي عشرة الا واحدا بان يكون العشرة موضوعة للتسعة ايضا على سبيل الاشتراك

اي الاستثناء من العدد ... ما لولاه لوجب دخوله ... كذلك



او مقولة عليهما بالمجاز فانه يلزم منه نسخه بالاجماع والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فثبت
ان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله اعترض بان الاستثناء لا يوجب التعميم لصحته
من جمع القلة ولصحة قول الشارع صلّ الا اليوم الفلاني ويستثنى ما يشاء من الايام فلو كان
الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله للدوام وللعموم وقد سبق بطلانهما وبان لفظة كل وجميع
لو كان للعموم لصح اي يرد كان من قوله كل من دخل داري اعطه واللازم بط لعدم حسن استثناء
الملائكة والجن واللص وملك الهند والصين للعلم بخروجهم والمراد من الاستثناء الخروج
وعدم اشتباههم بالدخول ولهذا احسن الاشتباه كما لو قال الله تع اطعمت كل من خلقنا الا
الملائكة ونظرت الى جميع الخلائق بعين الرحمة الا الملوك المتكبرين ومنها حروف المجازاة
والاستفهام كمن وما ومتى واين واي لان عدة الصيغ لو لم تفد العموم لا تخ اما ان تفيد
الخصوص وهو بط لحسن الجواب بذكر كل العقلاء او الاشتراك وهو بط ايضا لانه لو كان مشتركا
لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة عند قوله من دخل داري اكرمه
واللازم بط لحسنه فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة فتعين ان تكون للعموم ولقول الزبعرى
لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون لاخصمن
محمدا ثم جاء الى النبي ع وقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد المسيح فتمسك
بالعموم بلفظة ما ولم ينكره النبي ع حتى نزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى والحسن
الاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ومنها النكرة المنفية لانها نقيض المثبتة
لاستعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر والمثبتة غير عامة قطعا لان قول القائل رجل
في الدار غير عام بالاتفاق فالمنفية تكون عامة لان التناقض بين القضيتين يستدعي

اجيب بمنع حسن استثناء اي عدد شئنا
من جمع القلة فانه يقبح اكلت الارغفة
الا الف رغيف والامر وان كان للذاته
لا يقتضي التكرار ولا الفور ولكن لا يمنع
منهما فيجوز ان يكون بسبب شيء يوجب
ذلك ولم يحسن استثناء الملائكة والجن
وملك الهند والصين

اختلافهما في الكم لان الله تع لما اراد تكذيب الكفار حيث جاؤوا بالسلب الكلي في قولهم ما انزل الله
على بشر من شيء جاء بموجبة جزئية فقال من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولانه لو لم تكن
للعموم لم تكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة غير الله سبحانه واللازم بط بالاجماع و
لتمسك العلماء في تحريم النكاح على كل عمة وكل خالة بقوله ع لا تنكح المراة على عمتها وعلى
خالتها وتحريم قتل كل صيد بقوله تع ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وعدم توريث كل قاتل
بقوله ع لا يرث القاتل وعدم قتل كل ذي عهد لقوله ع لا يقتل ذو عهد وغير ذلك
من الامثال ولصحة الاستثناء ومنها الجمع المعرف لانه لو لم يكن للعموم لما جاز تاكيده
بما يفيد العموم والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التاكيد تقوية لما يفيد المؤكد
فلو لم يفد المؤكد العموم لم يجز تاكيده بما يفيد العموم واما بطلان التالي فقوله تع فسجد
الملائكة كلهم اجمعون اعترض بان التاكيد بما يفيد العموم لا يوجب كون المؤكد عاما
لتاكيد جمع السلامة المعرف مع نص سيبويه على انه للقلة وجمع القلة والنكرات بما
يفيد العموم وكل ذلك لا يفيد العموم واجيب عن الاول بمنع افادة جمع السلامة المعرف
بلام الجنس للعموم ونص سيبويه محمول على المعرف بلام العهد وعن الثاني بمنع تاكيده
بما يفيد العموم وعن النكرات بعدم تاكيدها ايضا وان كان مذهب الكوفيين ذلك بخلاف
البصريين حيث نقلوا قد صرت البكرة يوما اجمعا وهو شاذ لا يقاس عليه ولانكار عمر
على ابي بكر حين قاتل مانعي الزكوة متمسكا بقوله ع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله احتج عليه بعموم لفظة الناس ولم ينكر عليه احد من الصحابة ولا ابو بكر و
رجع الى الاستثناء وقال اليس قد قال الا بحقها استدل المخالف باستعمال اللام في العهد

والجنس فلو كانت في الجنس للعموم لزم اما الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل وبلزوم التكرار
في جاء كل الناس والنقض في جاء بعض الناس ولعدم افادة العموم في قوله جمع الامير الكتاب
والجواب عن الاول بان اللام للتعريف فيحمل على ما عند السامع اعرف فان كان ثم معهود احمل
عليه لانه اعرف عند السامع والا حمل على الجميع وعن الثاني بانه تاكيد وتخصيص والنقض وعن
الثالث بانه يختص بالعرف مثل من دخل اكرمه وقد اخرج العرف اللص ومنها المضاف
مثل عبيدي فانه للعموم للاجماع على ان كل من قال عبيدي احرار ونسائي طوالق عتق جميع
عبيده وطلق جميع نسائه ولفهم نوح ع العموم من قوله تع واهلك حيث قال ابني من اهلي
واجاب الله سبحانه بانه ليس من اهلك ولفهم ابرهيم ع انا مهلكوا اهل هذه القرية العموم
حيث قال ان فيها لوطا والملائكة ما انكروا عليه واجابوا بتخصيص لوط واهله وبحسن
الاستثناء وبالجملة الاستثناء دليل عام في كل لفظ يدعى فيه العموم قال دام ظله البحث
الثاني فيما الحق بالعموم وليس منه وهو ستة الاول الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد
العموم لعدم افادته في مثل لبست الثوب وشربت الماء ولامتناع تاكيده ووصفه بما يفيد
اقول لما بين الالفاظ المختصة بالعموم شرع في الفاظ الملحقة بالعموم وليس منه وهو ستة
الاول الواحد المعرف بلام الجنس اختلف الناس فيه فذهب ابو هاشم وجماعة من المحققين
الى انه ليس للعموم وهو اختيار المص لعدم تبادر الفهم عند الاطلاق ولعدم صحة تاكيده
ووصفه بما يؤكد ويوصف للعموم به لانه لا يقال جاء الرجل كلهم ولا جاء الرجل العاقلون
لا يقال انه يوصف بما يوصف به للعموم لما روي عن العرب اهلك الناس الدينار الصفر
والدرهم البيض لانا نقول انه مجاز لعدم الاطراد وذهب ابو علي الجبائي وجماعة

من الفقهاء الى انه للعموم لانه لو لم يكن للعموم لما جاز الاستثناء والتالي بط فالمقدم مثله بيان
الملازمة ما تقدم من ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل واما بطلان التالي فقوله تع ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا ولان الالف واللام للتعريف وليس لتعريف الماهية لحصوله باصل
الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا البعض الخصوص لعدم الاولوية فبقي ان
يكون لتعريف الجميع والجواب عن الاول انه مجاز لعدم الاولوية الى الاطراد فانه يقبح
ان يقول رايت الانسان الا المؤمنين وعن الثاني ان لام الجنس يفيد نفس الماهية قال
دام ظله الثاني الجمع المنكر لا يفيد العموم لانه يوصف بالاقل نحو جاءني رجال ثلثة واربعة
وخمسة والمفهوم قابل للتقسيم الى هذه المراتب ومورد التقسيم مغاير لاقسامه وغير مستلزم
لها اذا عرفت هذا فنقول اقل الجمع ثلثة وقيل اثنان لنا ان اهل اللغة فرقوا بين
الصيغتين وبين ضميريهما ولعدم قبوله الوصف بالاثنين اقول اختلف الاصوليون في ان
الجمع المنكر هل للعموم ام لا فقال بعضهم انه ليس للعموم وهو اختيار المص لصحة وصف
اي جمع كان اقل او اكثر يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة الى غير ذلك فهو مورد
التقسيم الى هذه المراتب ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لكل واحد منها وغير
مستلزم لها فلا يدل على شيء من الاقسام البتة اما الثلثة فانه يجب دخوله قطعا لانه اما ان
يكون المراد اقل فيكون ثلثة او اكثر فيدخل فيه وقال ابو علي انه للعموم لان حمله على الاستغراق
حمل على جميع حقائقه بخلاف حمله على البعض فيكون اولى لعدم اولوية ولصحة استثناء كل عدد
سوى الاستغراق والجواب عن الاول ان هذا الجمع يدل على الثلثة قطعا من غير دلالة على
دخول الزيادة وعدمها غاية ما في الباب انه يصلح للثلثة خاصة وللثلثة مع الزائد وهو

قدر مشترك لا يدل على احد جزئياته فكيف يكون حقيقة فيها وعن الثاني بالمنع من صحة الاستثناء
لكل عدد ومع تقدير التسليم يكون الفائدة عدم صلاحية الزائد واعلم انهم اختلفوا ايضا في
اقل الجمع فذهب ابو حنيفة والشافعي وابن عباس ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب
الشافعي الى ان اقل الجمع ثلثة وهو اختيار المص لفرق اهل اللغة بين التثنية والجمع في التثنية رجلان
وفي الجمع رجال ولفرقهم ايضا بين ضميريهما فقالوا في التثنية فعلا وفي الجمع فعلوا ولصحة ما رايت
رجالا بل رجلين ولانكار ابن عباس على عثمان حين رد كلام من الثلث الى السدس باخوين
واحتجاجه عليه بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وقال له الاخوان اخوة في لسان قومك
فلو كان اقل الجمع اثنين لما احتج به مع انه كان من فصحاء العرب وقال الغزالي وجماعة من اصحاب
الشافعي ان اقل الجمع اثنان لقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمن ولقوله تعالى
انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اخوان
عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما
ولقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ولان الجماعة مشتقة من الاجتماع وهو حاصل في الاثنين
والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يضاف الى الفاعل والمفعول فيكون المراد المتحاكمين مع الحاكم
او يكون للتعظيم او يكون الحكم مضافا الى سائر الانبياء المتقدمين وعن الثاني ان الضمير
راجع الى موسى وهرون وفرعون وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية
وعن الرابع ان المراد يوسف واخوه والاخ الثالث شمعون وهو الذي قال فلن ابرح
الارض حتى ياذن لي ابي وعن الخامس المراد ادراك فضيلة الجماعة وعن السادس
وجدان معنى الجماعة في الاثنين لا يوجب اطلاقها عليه لانه قياس في اللغة قال دام ظله

الثالث قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور
لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل وجه ومن نفيه من وجه دون وجه ولا دلالة للعام على
الخاص اقول اختلف الناس في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هل يدل
على نفي الاستواء من كل الوجوه ام لا فذهب ابو حنيفة الى انه لا يدل وهو اختيار المص لان
نفي الاستواء اعم من نفي المساواة من بعض الوجوه او كل الوجوه والعام لا دلالة له على الخاص
وفيه نظر لان المساواة اعم من ان يكون ببعض الوجوه او كل الوجوه ونفي الاعم يستلزم نفي
الاخص واستدل ايضا بان المساواة انما تطلق اذا كانا متساويين من كل الوجوه والا
لصدقت على كل شيئين لان كل شيئين وان كانا متناقضين تساويا في الشيئية والمعلومية
وقال اكثر الشافعية انه للعموم لانها جملة نكرة وقد دخل عليها النفي فيكون عاما والجواب
ان الاستواء وان كان نكرة لكن متعلقه جزئي فلا يقتضي عموم نفي الاستواء مطلقا بل يستلزم
عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه لانا اذا قلنا لم يضرب زيد عمرا يقتضي نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق
ضرب زيد قال دام ظله خطاب الرسول عم في مثل قوله تعالى يا ايها النبي لا يتناول الامة
وقيل يتناولهم وهؤلاء ان زعموا انه مستفاد من هذا اللفظ فهو خطأ فاحش وان عنوا
استفادته من دليل آخر فهو خروج من المسئلة اقول اذا ورد خطاب موجه الى النبي
عم مثل قوله تعالى يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها الرسول يا ايها المزمل وغير ذلك هل
يتناول الامة او لا اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي الى انه لا يتناولهم وهو
اختيار المص لانتفاء الدلالات الثلث لان الخطاب الموجه لواحد ليس موضوعا للحكم على
غيره ولا جزأ له ولا لازما له ولجواز كون الامر في حق واحد مصلحة وفي حق الآخر

مفسدة وقال المص ان هؤلاء ان زعموا ان تناول الامة مستفاد من هذا اللفظ فهو خطأ
فاحش وان زعموا انه مستفاد من دليل خارج مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و
ما نهيكم عنه فانتهوا فمسلم لكن هو خروج عن هذه المسئلة وقال احمد بن حنبل وابو حنيفة و
اتباعهما انه يتناولهم لاقتضاء العادة بان امر المتقدم للقوم يكون امرا لذلك القوم كامر
السلطان وزيره بالركوب الى محاربة العسكر العظيم فانه امر لاتباعه ولدلالة قوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن على ان خطابه عم خطاب للامة حيث لم يقل اذا
طلقت فطلقهن ولعدم الفائدة في قوله تعالى خالصة لك ونافلة لك لو لم يكن كذلك والجواب
عن الاول بمنع امر المتقدم امر الاتباع وامر السلطان لوزيره انما يستلزم امر الاتباع للقرينة
الدالة عليه وهو الحرب لانه لا يتم الا بالاتباع وعن الثاني انه عام الا انه تعالى ذكر النبي عم
اولا للتشريف له عم وعن الثالث نفي للالحاق بغيره عم قال دام ظله الخامس الصيغة
المتناولة للذكور والاناث عامة فيهما ان لم يظهر فيه علامة كمن وما واي للاجماع على عتق
جميع الذكور والاناث من مماليكه عند قوله من دخل داري فهو حر واما ان ظهر فيه علامة
كقوله قاموا وقمن فالمؤنث لا يتناول المذكر اجماعا وفي العكس
خلاف والاقرب انه كذلك لان الجمع تضعيف الواحد والواحد لا يتناول المؤنث فكذا
الجمع اقول الصيغة المتناولة للذكور والاناث مثل من واي والناس لا يخلو اما ان
لا تكون مقرونة بشيء من علامات التأنيث والتذكير او تكون والاول يحمل عليه للاجماع على
عتق جميع الذكور والاناث عند قوله من دخل الدار من ارقائي فهو حر والثاني لا يخلو
اما ان تكون مقرونة بعلامة التأنيث مثل قامت قامتا قمن او المسلمات او بعلامة التذكير

مثل قام قاما قاموا او المسلمون والاول لا يتناول المذكر واما الثاني اختلف الناس فيه
والاولى عدم تناول المؤنث ايضا وهو اختيار المص لان الجمع تضعيف الواحد والواحد كقولنا المسلم
لا يتناول المؤنث فكذا تضعيفه وهو المسلمون ولحسن العطف في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ولقول
ام سلمة للنبي عم ان النساء قلن ان الله لم يذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات الآية
ولو دخلن لما حسن السؤال والتقرير ولسؤال عائشة هذا للرجال فما للنساء حين قال النبي عم ويل
للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون فلو دخلن لما حسن التقرير وقيل يتناول المؤنث
لنقل اهل اللغة على تغليب التذكير عند الاجتماع والجواب انه غير محل النزاع لانهم نصوا على انه اذا اجتمع
التأنيث والتذكير غلب التذكير على التأنيث لانه يجب دخول المؤنث في لفظة المذكر اعترض بان
اكثر الخطاب بلفظ التذكير والاجماع واقع على دخولهن فيه واجيب بان اكثر الخطاب مختص بالرجال
كالجهاد قال دام ظله السادس حكاية الحال لا تعم لان قولنا فلان فعل يكفي في صدقه صدور الفعل
عن الفاعل مرة واحدة اقول ان كان حكاية الحال مثل قول القائل كان فلان يفعل كذا ليست للعموم
لان لفظة يفعل يصدق على من صدر منه الفعل مرة واحدة فلا يدل على التكرار واما في العرف الاولى انها
للعموم لان الشخص مثلا لو تهجد بالليل مرة واحدة لا يقال انه كان متهجدا عرفا وان جاز لغة وكذا كان
يكرم الضيف قال دام ظله البحث الثالث في التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وهو اما بمتصل
او بمنفصل والاول الاستثناء والشرط والصفة والغاية والثاني عقلي وسمعي والفرق بينه وبين النسخ
انه لا يصح الا في اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل ارادته ولان نسخ الشريعة بمثلها جائز بخلاف
التخصيص ولان النسخ يجب فيه التراخي بخلاف التخصيص والحق ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء وغيرهما
اقول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب فلا بد ان يكون محله عاما والا لم يتحقق وهو على ضربين

متصل وهو الذي يكون بينه وبين العام علاقة لفظية كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومنفصل
وهو الذي لا يكون كذلك وهو على ضربين عقلي وسمعي وسيأتي بيان كل واحد في موضعه ان شاء الله تعالى
واعلم انه لما كان التخصيص والنسخ اشتراك من حيث ان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان احتاج الى التمايز
وهو ان التخصيص لا يكون الا في اللفظ والنسخ يصح فيما علم ارادته بالدليل وان نسخ شريعة باخرى جائز
بخلاف التخصيص وان النسخ لا بد ولن يكون متراخيا عن المنسوخ ولا يشترط ذلك في التخصيص والتحقيق لن
التخصيص جنس للنسخ والاستثناء وغيرهما لان النسخ نوع من التخصيص وكذا الاستثناء الا انه فرق بين
التخصيص والاستثناء من حيث ان الاستثناء مع المستثنى منه كلفظ واحد دال على شيء واحد بخلاف التخصيص
قال دام ظله ويصح اطلاق العام وارادة الخاص في الخبر والامر كقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى
اقتلوا المشركين ولا بد في العام المخصوص من بقاء كثرة بعد التخصيص لقبح اكلت كل الرمان وقد اكل
واحدة اقول قد تقدم ان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ولا بد ان يكون في الخطاب عموم
اذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز اطلاق لفظ العام وارادة الخاص وهو المراد بالتخصيص في الخبر والامر
لوقوعه والوقوع دال على الجواز اما في الخبر كقوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس
خالقا لذاته ولا قادرا على ذاته وقوله تعالى ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض
والجبال وما جعلتهما رميما واوتيت من كل شيء واما في الامر كقوله تعالى اقتلوا المشركين مع عدم
ارادة الجميع وكذا والسارق والسارقة والزانية والزاني وغير ذلك ومنع قوم من ذلك واحتجوا
بان ذلك في الخبر يستلزم الكذب وفي الامر يستلزم البداء وهما محالان عليه تعالى والجواب بمنع الكذب
والبداء مع المخصص واعلم ان الاصوليين اختلفوا في اقل غاية التخصيص هل يجوز الى الواحد ام لا
اتفقوا في جوازه في الفاظ الاستفهام والمجازاة واختلفوا فيما عداها فقال ابو الحسين البصري لا بد ان يكون

في العام المخصوص من بقاء الكثرة القريبة من مدلول اللفظ وان لم يكن معينا الا ان يكون قد يستعمل الكثرة
في الواحد على سبيل التعظيم كقوله تعالى فنعم الماهدون فيجوز انتهاؤه الى الواحد وهو اختيار المص لقبح
قول الرجل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة وفي الدار الف رمانة وقال القفال يجوز انتهاؤه في جميع
الفاظ العموم الى الواحد الا في الجمع المعرف فانه منع انتهاؤه فيه الى اقل من ثلثة وقال اخرون انه يجوز
انتهاؤه في الجميع الى الواحد لان استعمال العام في بعض موارده يستلزم المجاز وليس بعض الافراد اولى
من بعض فيجوز ان الى الواحد ولانه لو امتنع انتهاء التخصيص الى الواحد لكان اما لصيرورة الخطاب
مجازا او لعدم استعماله في حقيقته وكلاهما لا يصلحان للمانعية والا لم يجز تخصيص العام اصلا وهو باطل
بالاجماع والجواب عن الاول بمنع عدم الاولوية فان الاكثر اولى بالبقاء لقربه الى الجميع من الاقل
وعن الثاني بمنع حصر المانع بل المانع عدم الاستعمال لغة قال دام ظله البحث الرابع في التمسك بالعام
المخصوص الحق انه مجاز ان خص بمنفصل عقليا كان او نقليا وحقيقة ان كان متصلا ويجوز التمسك به
ان لم يكن التخصيص مجملا والا فلا لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه في الاخر والا دار او لزم
الترجيح من غير مرجح فاذا خرج كونه حجة في بعض الموارد لم يزل عنه كونه حجة في الاخر ولان اكثر العمومات
مخصوصة مع احتجاج العلماء كافة بها اقول اختلف الاصوليون في ان العام المخصوص هل يصير مجازا
ام لا فذهب قوم من الفقهاء الى انه لا يصير مجازا مطلقا والجبائيان الى انه يصير مجازا مطلقا
وقال اخرون بالتفصيل ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم ان كان التخصيص بدليل لفظي لم يصر مجازا
متصلا كان او منفصلا وان كان بدليل عقلي يصير مجازا وقال القاضي ابو بكر ان كان بلفظ منفصل
يصير مجازا وقال اخرون ان كان بغير شرط او استثناء يصير مجازا وقال قاضي القضاة انه يصير مجازا
اذا كان بغير الشرط او الصفة وقال بعض الحنفية ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فهو مجاز

وقال الجويني انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري ان كان التخصيص
بدليل منفصل يصير مجازا سواء كان عقليا او نقليا وهو اختيار المص هٰهنا لان اللفظ وضع للعموم
فاذا استعمل في البعض يكون مجازا بيان الصغرى لما تقدم ان العام له لفظة محققة واما الكبرى
فلان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو ثابت هٰهنا وان كان بدليل متصل مثل الشرط او الاستثناء
وغيره ذلك لا يصير مجازا لان لفظ العموم مع انضمام الشرط او الاستثناء او الصفة لا يفيد البعض
والا لم يبق للشرط والاستثناء او الصفة دلالة لكن مجموع اللفظ مع الشرط او الاستثناء او الصفة
المجموع يدل على البعض وهو موضوع له فيكون حقيقة فيه واحتج القائلون بعدم صيرورته مجازا
مطلقا بسبق الفهم الى البعض والجواب انه حقيقة مع غيره والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار بما
احتج ابو الحسين ثانيا والمجوزون بما احتج اولا واعلم انهم اختلفوا ايضا في انه هل يجوز التمسك بالعام
المخصوص ام لا فقال بعضهم انه يجوز التمسك به وهو حجة وهو اختيار المص لان اللفظ كان للعموم
فكونه حجة في البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر لانه يلزم الدور ولو كان لبعضه موقوفا
على البعض والبعض الاخر لا يتوقف على ذلك البعض لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل ولان
العام قبل التخصيص يكون حجة في جميع موارده فكذا بعد التخصيص لان الاصل بقاء ما كان على ما كان ولان
اكثر العمومات مخصوصة حتى قيل كل عام مخصوص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم مع ان العلماء يحتجون
بها وقال عيسى بن ابان انه لا يجوز التمسك به لانه بعد التخصيص ليس بظاهر فلا يكون حجة فان عني به انه
ليس بحقيقة فمسلم لكن لا يلزم عدم كونه حجة وقال الباقون بالتفصيل ثم اختلفوا فقال الباقون
بالتفصيل ثم اختلفوا فقال الكرخي ان كان التخصيص بشرط او استثناء يجوز التمسك به والا فلا وقال
البلخي ان كان التخصيص بدليل متصل مثل الشرط والاستثناء والصفة يجوز التمسك به والا فلا قال

دام ظله البحث الخامس في الاستثناء وهو اخراج بعض الجملة منها بلفظ الا او ما يقوم مقامها ويجب
اتصاله بالمستثنى منه عادة اقول قد ثبت فيما تقدم ان التخصيص على ضربين متصل ومنفصل فالاستثناء
من جملة التخصيص بالمتصل وهو استفعال من الثني وهو لغة الرجوع وعرفا اخراج بعض الجملة منها بالا
او ما يقوم مقامها فاخراج بعض الجملة جنس يشمل الاستثناء وغيره ومن شرطه الاتصال العادية وقوله
بلفظة الا خرج به غير الاستثناء وقوله او ما يقوم مقامها ليدخل في تعريفه الاخراج بلفظة سوى وعدا
وخلا وليس ولا يكون وغيرها ومن شرطه الاتصال العادية لانه لو لم يكن كذلك لم يستقر شيء من العقود
لجواز الاستثناء بعد شهر او شهرين ولقضاء العرف على كون القائل لوكيله بع داري من اي شخص شئت
ثم قال غدا الا من زيد او على عشرة ثم قال بعد اشهر الا درهما لاغيا ولا يشترط الاتصال الزماني لجواز
تخلل التنفس والسعال ونقل عن ابن عباس يجوز تاخيره الى شهر وقال بعض المالكية يجوز تاخيره لفظا
بشرط اتصال النية به واحتجوا بقوله عم والله لاغزون قريشا ثم قال بعد السكوت ان شاء الله وبقوله عم
حين سألته اليهود عن عدد اصحاب الكهف ومدة لبثهم غدا اجيبكم فتاخر الوحي عنه عم تسعة عشر يوما
ثم نزل عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال النبي عم ان
شاء الله تعالى ملحقا بالكلام الاول وبقول ابن عباس بجواز تاخيره وهو من فصحاء العرب والجواب
عن الاول ان السكوت كان لعارض وعن الثاني بمنع اضافته الى الكلام الاول وعن الثالث بمنع ثبوت
النقل ومع تقديره محمول على اتصال في النية دون اللفظ قال دام ظله وهو قسمان حقيقة وهو
الاستثناء من الجنس ومجاز وهو الاستثناء من غيره وشرطه عدم الاستغراق ويجوز ان يكون المستثنى اكثر
من الباقي واذا ورد عقيب النفي افاد الاثبات خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكن قولنا لا اله
الا الله موجبا لثبوت الالهية لله والاجماع دل على تمام الاسلام بها اقول ان الاستثناء على ضربين متصل

وهو الاستثناء من الجنس مثل جاءني القوم الا زيدا ومنقطع وهو الاستثناء من غير الجنس مثل له زيد
على عشرة دراهم الا ثوبا والاول حقيقة واما الثاني فقد اختلفوا فيه بعد الاتفاق على جوازه
للوقوع بانه هل هو حقيقة او مجاز واختار المص الثاني لان الاستثناء الرجوع ولا يتحقق في غير
الجنس لعدم تناول اللفظ ولانه لو كان حقيقة في المنقطع فلا يخ اما ان يكون حقيقة ايضا في المتصل
ام لا فمن الاول يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ومن الثاني خلاف الاجماع وهو بط احتج القائل
بالحقيقة بقوله تع ومالهم به من علم الا اتباع الظن وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا
سلاما سلاما وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة لقوله تع الا ابليس كان
من الجن وبقول النابغة وما بالربع من احد الا اواري والاواري جمع آري وهو الدابة والجواب
عن الاول ان الظن قد يسمى علما مجازا وعن الثاني ان الا بمعنى سوى وعن الثالث بمنع عدم كون ابليس
من الملائكة وقوله تع انه كان من الجن لا يمنع كونه من الملائكة لما نقل عن ابن عباس ان ابليس كان من الملائكة
من قبيل يسمى لهم الجن وعن الرابع يصدق الاحد على كل شيء والحد ولئن لم يكن حيوانا مثل احد الجرين
وغير ذلك وايضا ان اقصى ما في الباب على قول الخصم ان يدل جميع ذلك على جواز الاستثناء من غير الجنس
اما هل هو حقيقة ام لا فهو محل النزاع واعلم ان الاستثناء المستوعب باطل بالاتفاق مثل له زيد
على ثلثة الا ثلثة والاقل جائز بالاتفاق ايضا كقوله على عشرة الا واحدا واما المساوي
والاكثر اختلف الناس في ذلك فقال قوم انه يجوز ايضا وهو اختيار المص لقوله تع ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تع فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا
عبادك منهم المخلصين استثنى الغاوين من العباد في الاولى والعباد المخلصين من الغاوين
في الثانية دلت على جواز استثناء المساوي والاكثر ولانه لو قال على عشرة الا تسعة لزمه واحد

اجماعا وقال بعضهم يجوز استثناء المساوي دون الاكثر ومنع القاضي ابو بكر والحنابلة من المساوي
والاكثر احتجوا بان الاستثناء مستقبح للقائل لكونه انكارا بعد اقرار فيكون باطلا اصلا ترك العمل به في
الاقل لانه في معرض النسيان فيبقى الباقي على اصل الفساد ولقبح قول القائل له على الف الا تسعماية
وتسعة وتسعين بخلاف له الف الا درهما والجواب عن الاول بمنع كونه انكارا بعد اقرار لان
الاستثناء مع المستثنى كلفظ واحد وعن الثاني بان الاستقباح لا يدل على عدم الصحة وقد تقرر
فيما مضى ان الاستثناء اخراج بعض الجملة فان كان من الاثبات افاد النفي اجماعا ولئن كان من النفي
افاد اثباتا عند الاكثر وهو اختيار المص للنقل من اهل اللغة ولانه لو لم يكن كذلك لم يلزم من قولنا
لا اله الا الله ثبوت الالهية تعالى والتالي بط بالاجماع لان الاسلام يتم به فالمقدم مثله و
الملازمة ظاهرة وقال ابو حنيفة انه لا يفيد الاثبات لثبوت الواسطة بين الحكم بالمنفي والاثبات
وهو عدم الحكم ولانه لو دل على الاثبات لزم ثبوت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهارة
لقوله عم لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور والتالي بط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب
عن الاول بورود في الاثبات ايضا وعن الثاني انه ليس باستثناء حقيقة لانه من غير جنس وهذا
الكلام افاد اشتراط الطهور في الصلوة والولي في النكاح ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
قال دام ظله واذا تعدد الاستثناء فان كان بحرف عطف كان الجميع راجعا الى المستثنى منه وان
كان بغيره فكذلك ان كان الثاني اكثر من الاول او مساويا والا عاد الى الاول لقربه اقول اذا تعدد
الاستثناء والجملة واحدة لا يخ اما ان يكون بحرف العطف ام لا فان كان الاول يرجع الجميع الى المستثنى منه
كقوله له على عشرة الا ثلثة والا واحدا واما الثاني فان كان الاستثناء الثاني اكثر من الاول او
المساوي يرجع ايضا الى المستثنى منه كقوله له على عشرة الا ثلثة الا اربعة او الا ثلثة الا ثلثة كما تقدم

من ابطال الاستثناء المستوعب وان كان اقل يرجع الى الثاني لقربه كقوله له على عشرة الا خمسة
الا ثلثة الا ان يكون ثم قرينة دالة بانه راجع الى المستثنى منه ولا يجوز ان يكون راجعا الى المستثنى
والمستثنى منه والا يبقى لغو الافائدة فيه لان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فاذا
رجع اليهما معا فقد اثبت في احدهما ما نفى عن الاخر فيصير كانه ما استثنى ثانيا قال دام ظله واذا
ورد عقيب الجمل اختص بالاخير وقال الشافعي يعود الى الجميع وقال السيد المرتضى بالاشتراك
لنا انه على خلاف الاصل فترك العمل به في الاخير لدفع المحذور العذرية والقرب فيبقى الباقي
على الاصل ولان الاستثناء عقيب مثله يعود اليه دون المستثنى منه ولان الظاهر عدم الانتقال
من الجملة قبل استيفائها اقول اختلف الناس في الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة مثل اطعم
المساكين واخلع على الفقهاء واكرم المتكلمين الا السودان فقال المص هنا انه يعود الى الجملة
الاخيرة وهو اختيار ابي حنيفة لان الاستثناء على خلاف الاصل فينبغي تركه ترك التركيب في الجملة
الاخيرة لدفع المحذور وهو بترية الاستثناء فيبقى على اصله ولان الاستثناء من الاستثناء
يعود الى ما يليه اذا كان اقل فكذا في الجمل دفعا للاشتراك ولان الظاهر ان المتكلم لم يستقل
الى الجملة الثانية الا بعد استيفاء غرضه كما لو سكت بعد الجملة وقال الشافعي انه يعود الى
الجميع فكذا الاستثناء والجامع بينهما عدم استقلال كل منهما بنفسه ولانه لو قال له على خمسة
وخمسة الا سبعة يعود الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك ولان الاستثناء يصلح للعود
الى كل واحد من الجمل وليس البعض اولى من الاخر والجواب عن الاول بمنع ثبوت الحكم
في الاصل وعلى تقدير التسليم لا نم ان كونهما متساويين في عدم الاستقلال يقتضي كونهما
متساويين في جميع الاحكام وعن الثاني بانه لما تعذر رجوعه الى الاخيرة رجع اليهما

دفعا للمحذور العذرية وعن الثالث بمنع عدم الاولوية فانها ثابتة من حيث ان الرجوع الى الجميع
يستلزم مخالفة الاصل اكثر وايضا القريب اولى من البعيد وقال السيد المرتضى بالاشتراك للاستعمال
وحسن الاستفهام والجواب ان الاستفهام انما يحسن لعدم علم السامع بالمدلول الحقيقي و
الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقال قاضي القضاة لئن كان الثاني اضرابا عن الاول فانه
يعود الى ما يليه والا الى الجميع ان لم يتعذر وقال القاضي ابو بكر وقال ابو الحسين بالتفصيل
وهو ان الجملتين اما ان تكون احديهما متعلقة بالاخرى او لم تكن فان كانت يعود الاستثناء
الى الجميع سواء كان حكم الاول مضمرا في الثانية كقوله اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاول
مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال ولئن لم تكن يعود الى الاخيرة سواء
كانتا مختلفتي الحكم والاسم كقوله اكرم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال او مختلفتي الاسم
متفقتي الحكم كقوله اكرم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او متفقتي الاسم مختلفتي الحكم مثل اكرم
ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم تكونا من نوع واحد لا يخ اما ان يكون القضية
متحدة اولا فالاول يعود الاستثناء الى الجميع كقوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا لان ههنا وان كانت الجمل متعددة بان الاولى امر
والثانية نهي والثالثة خبر الا ان القضية واحدة ولئن لم متحدة مثل اكرم ربيعة والعلماء
هم المتكلمون الا اهل الكوفة مثلا يعود الاستثناء الى ما يليه قال دام ظله البحث السادس
في الشرط والصفة والغاية الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وله صيغتان ان وتختص
بالمحتمل واذا وتدخل عليه وعلى المتحقق واذا تعقب الجمل رجع الى الجميع وقيل تختص

بالاخيرة والاولى تقديمه لفظا وان جاز تأخيره اقول ان الشرط والصفة والغاية من جملة
التخصيص بالمتصل اما الشرط فقد عرف بانه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر ولا مدخل له في السببية
وهو اما الذي يكون عقليا كالحيوة فانه شرط للعلم واما شرعيا كالطهارة للصلوة او لغويا
مثل ان جئتني اكرمتك وله صيغتان ان وهو يختص بالمحتمل مثل لئن دخلت الدار اكرمتك
واذا وهو يدخل فيه وفي المتحقق مثل اذا جئتني اكرمتك واذا طلعت الشمس اكرمتك واذا تعقب
الجمل مثل اكرم الفقهاء واعط المتكلمين واخلع على الادباء ان دخلوا الدار فهل يعود
الى الجميع او الى ما يليه فذهب الشافعي وابو حنيفة الى انه يعود الى الجميع وقال قوم انه
يختص بما يليه حتى انه لو قدم يختص بما يليه ايضا ويجوز تقديم الشرط وتأخيره بالاتفاق
لكن بل التقديم اولى الاقرب ذلك وهو اختيار المص خلافا للفراء قال دام ظله واما
الصفة فان كانت عقيب جملة واحدة عادت اليها وان كانت عقيب اكثر فان تعلقت احديهما
بالاخرى عادت اليهما معا والا فالاقرب عودها الى الاخيرة اقول ان الحكم قد يتقيد بالوصف
فان تعقب عقيب جملة واحدة يرجع اليها قطعا مثل اكرم الابرار المؤمنين وان كان عقيب جملة
متعددة فالخلاف فيه كما تقدم في الاستثناء والاولى ما اختاره المص وهو ان كل واحدة
من الجمل الذي تعلقت بالاخرى يرجع الى الجميع مثل اخلع على العرب والعجم المؤمنين وان لم يتعلق
مثل اطعم المساكين وجالس العلماء الزهاد فالاقرب عوده الى الاخيرة مع عدم القرينة
قال دام ظله واما الغاية فهي نهاية الشيء وصيغتها حتى والى والحكم فيما بعدها
مخالف للحكم لما قبلها ان كانت منفصلة بمفصل محسوس والا فلا اقول قد يتقيد الحكم بالغاية
كتقييده بالصفة ولها صيغتان حتى والى مثل قوله تعالى حتى يطهرن والى المرافق واختلفوا

في ان ما بعد الغاية هل يكون مخالفا لما قبلها فقال قوم انها ان كانت منفصلة بمفصل محسوس
عن ذي الغاية كان ما بعدها مخالفا لما قبلها كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ولئن لم تكن
منفصلة بمحسوس لم يكن مخالفا كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لعدم اولوية
تعيين بعض المواضع في اليد من الآخر وهو اختيار المص وقيل يكون مخالفا مطلقا لانه
لو لم يكن كذلك لم يكن غاية بل وسطا قال دام ظله البحث السابع في التخصيص بالادلة المنفصلة

التخصيص بالادلة المنفصلة

اما التخصيص بالعقل فكقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى واوتيت من كل شيء اقول ان التخصيص
بالادلة المنفصلة قسمان بالعقل والنقل اما العقل فقد يكون بمجرده كقوله تعالى الله خالق كل شيء ونحن
نعلم بالعقل انه ليس خالقا لذاته وقد يكون بمشاركة الحس كقوله واوتيت من كل شيء وما تذر من
شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم ونحن علمنا عقلا وحسا انها لم تؤت السموات والارضين وكثيرا
مما بينهما وانها جازت على الجبال والارضين ولم تجعلها رميما وقد يكون مع النظر والاستدلال
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وخص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما
وقال قوم بمنع التخصيص بالعقل لان التخصيص اخراج ما تناوله اللفظ وهو لا يتأتى ههنا لتبعيد
دلالة اللفظ قصد المتكلم ولا شك انه لا يريد شيئا يمنعه العقل فح لا يتناوله فلا يتحقق الاخراج
ومنعوا تخصيص الصبي والمجنون لكونهما مكلفين باروش الجنايات وقيم المتلفات الجواب
عن الاول ان اللفظ اذا كان عاما يتناول جميع افراده لغة وان لم يقصد المتكلم وعن
الثاني بمنع كون الصبي والمجنون مكلفين وحكم الخطاب انما تعلق بما لهما والولي مكلف
بالاخراج قال دام ظله واما بالنقل فله اقسام احدها تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز
خلافا للظاهرية لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله واولات الاحمال

اجلهن ان يضعن حملهن الثاني تخصيصه بالسنة المتواترة جائز خلافا لبعض الشافعية
كقوله ع القاتل لا يرث في تخصيص قوله يوصيكم الله في اولادكم وكتخصيص اية الجلد برجم
المحصن الثالث تخصيصه بالاجماع وهو جائز بالاجماع على تخصيص العبد من اية الميراث ومن
اية الجلد الرابع تخصيصه بفعله ع ان كان حكم العام متناولا له وثبت ان حكم غيره مثل حكمه
ولئن كان غير متناول له كان مخصوصا في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره حكمه والا فلا الخامس
تخصيصه بخبر الواحد جائز لانهما دليلان تعارضا فيقدم الاخص جمعا بين الدليلين وقد وقع
كما في تخصيص فاقتلوا المشركين كافة بقوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب والسيد المرتضى منع من ذلك
لان خبر الواحد ليس بحجة عنده السادس لا يجوز تخصيصه بالقياس لان القياس عندنا بط
على ما يأتي فكيف اذا عارض القرآن السابع يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لان العمل بهما
وترك الخاص بط بالاجماع فتعين ما قلناه اقول هذا هو القسم الثاني من التخصيص بالادلة المنفصلة
وهو التخصيص بالنقل وينقسم على سبعة اقسام الاول تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز كتخصيص
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن والامتناع حمل العام على عمومه والخاص على خصوصه اذا تعارضا للزوم التناقض
ولا يجوز اهمالهما لاستلزامه ابطال دليل خال عن المعارضة لان ما عدا الخاص من الجزئيات للعام
خال عن المعارض ولا العمل بالعام لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية فتعين العمل بالخاص جمعا
بين الدليلين لا يقال يجوز ان يكون زوال الزائل بالنسخ لانا نقول يثبت المط ايضا لان كل من
جوز نسخ الكتاب بمثله جوز تخصيصه بمثله ايضا وقالت الظاهرية بعدم جوازه
لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان الى النبي ع والتخصيص بيان فيكون

هو مبينا وتعارض ايضا بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء الثاني تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة وهو جائز لوقوعه كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله ع القاتل
لا يرث وقوله لا يتوارث اهل ملتين هذا بالقول اما بالفعل كتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا بما تواتر عنه ع برجم المحصن وليس فيه خلاف متحقق عندنا الشيخ دام ظله ذكر
فيه خلافا لبعض الشافعية واما تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز ايضا لما تقدم
من اهمالهما والعمل بهما والعمل بالعام اذا تعارضا وقال قوم بمنعه لقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل السنة مبينا للكتاب فلو كان مبينا للسنة يلزم الدور والجواب ان تخصيص السنة
بالكتاب انما يكون بلسان النبي ع فيكون هو مبينا فلا يلزم الدور الثالث تخصيص الكتاب بالاجماع
وهو جائز بلا خلاف لانهما دليلان تعارضا لا يجوز اهمالهما والعمل بهما والعمل بالعام فتعين العمل
بالخاص والوقوع يدل على الجواز ايضا كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث واية
الجلد على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالاجماع ايضا واما تخصيص
الاجماع بالكتاب او السنة فانه بط لان الاجماع على الحكم العام مع سبق المخصص خطأ الرابع
تخصيص الكتاب بفعله ع فجوزه قوم ونفاه آخرون والوجه ما قاله المص من ان امر العام ان كان
متناولا للنبي ع وفعل ما ينافيه يكون تخصيصا في حقه ع بالاتفاق وكذا في حق غيره ان دل الدليل
على ان حكم غيره مثل حكمه في كل الامور او في ذلك الامر او في الكل الا ما خصصه الدليل والا فلا وان
لم يكن متناولا للنبي وفعل ما ينافيه يكون تخصيصا في حقه ع بالاتفاق وكذا في حق غيره ان دل الدليل
على ان حكم غيره مثل حكمه في كل الامور او في ذلك الامر او في الكل الا ما خصصه الدليل والا فلا وان لم يكن
متناولا له ع يكون ذلك تخصيصا بالنسبة الى الامة ان دل دليل على ان حكم غيره مثل حكمه والا فلا فح

لايكون المخصص مجرد فعله ع بل فعله مع الدليل احتجت النفاة بان التخصيص للعام ليس بفعله ع
بل الدليل الدال على وجوب المتابعة لقوله تعالى فاتبعوه والجواب المخصص ليس مجرد قوله فاتبعوه
بل هو مع الفعل ويجوز تخصيص السنة المتواترة ايضا بفعله كما لو قال الوصال حرام ثم فعل فانه تخصيص
في حقه واما في حق غيره كما تقدم من التفصيل الخامس تخصيص الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس
في ذلك فذهب قوم الى جوازه وهو اختيار المص لانهما دليلان قد تعارضا وتعذر العمل بهما واهمالهما
والعمل بالعام فتعين العمل بالخاص جمعا بين الدليلين ولاجماع الصحابة على تخصيص الكتاب
بخبر الواحد مثل تخصيص قوله تعالى اقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل
الكتاب وتخصيص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ع لا تنكح المراة على عمتها وخالتها لا يقال
المخصص هو الاجماع لا الخبر لانا نقول اجماعهم على التخصيص بخبر الواحد لا يستلزم كون الاجماع
مخصصا ومنعه آخرون وهو اختيار السيد المرتضى لكن قال يجوز ان يتعبدنا الله به فيكون واجبا
غير انه ما تعبدنا به وقال عيسى بن ابان ان خص قبل ذلك بدليل مقطوع يجوز والا فلا احتجوا
على المنع بما روى عن النبي ع اذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق
فاقبلوه وان خالف فردوه والمخصص للكتاب يكون مخالفا له فيكون مردودا وبالاجماع
على المنع بما روى عن عمر في خبر فاطمة بنت قيس حيث روت ان النبي صلعم لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة انه قال كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت
والجواب عن الاول انه وارد في الخبر المتواتر مع انه مخصص وعن الثاني بمنع كون قول عمر
حجة سلمنا لكن الخبر المشكوك فيه ليس بمخصص بل ما ظن صدقه لا يقال ان الكتاب مقطوع
والخبر مظنون ولا يرفع المقطوع بالمظنون لانا نقول ان الكتاب وان كان مقطوعا

في متنه لكن اذا كان عاما يكون مظنونا في دلالته والخبر الواحد وان كان مظنونا في متنه لكن مقطوع
في دلالته فتعارضا السادس لا يجوز تخصيص الكتاب بالقياس لان القياس عندنا باطل وكيف يعارض
القرآن والاجماع على ان من شرط القياس عدم رد النص فاذا كان العام مخصوصا به يكون مردودا
عن دلالته على جميع موارده فلا يكون القياس صحيحا لعدم الشرط ولان القياس انما يستعمل في شيء
غير منطوق به فلا يكون مخصصا للمنطوق به وقال الشافعي وابو حنيفة ومالك وابو الحسين البصري
وابو الحسن الاشعري وابو هاشم بجوازه لان العام قد يحمل على المجاز وعلى الخصوص وعلى الاستعمال
في غير ما وضع له والقياس لا يجوز حمله على شيء منها فالعمل به اولى جمعا بين الدليلين والجواب بمنع
عدم الاحتمال فان القياس قد يحمل على ان يكون غلطا من حيث ان يكون اصله خبر الواحد وقال قوم
بالتفصيل ثم اختلفوا فقال بعضهم ان كان قد خص قبل ذلك جاز والا فلا وقال آخرون ان القياس
ان كان جليا يجوز تخصيص الكتاب به والا فلا وتوقف الباقون السابع يجوز تخصيص السنة المتواترة
بمثلها لانهما دليلان تعارضا وتعذر العمل بهما ولا يجوز اهمالهما ولا العمل بالعام فتعين العمل بالخاص
جمعا بين الدليلين ولوقوعه كتخصيص قوله ع فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة قال دام ظله فائدة اذا ورد خبران عام وخاص واقترنا كان الخاص مخصصا
للعام وكذا ان ورد الخاص متاخرا قبل حضور وقت العمل وان كان بعده كان نسخا وان تاخر
العام فعند ابي الحسين يبنى العام على الخاص لان الخاص اقوى دلالة وعند ابي حنيفة العام
ناسخ لان مع التعارض يعمل بالاخير وان جهل التاريخ توقف ابو حنيفة لتردد الخاص بين كونه
منسوخا ومخصصا وناسخا اقول اذا ورد خبران عام وخاص عن النبي ع ويكون كل واحد منهما
منافيا للآخر فلا يخلو اما ان يعلم تاريخهما او يجهل والاول اما ان يكونا مقترنين مثل ان يقول

في الخيل زكوة ثم يقول عقيبه بلا فصل ليس في الذكور من الخيل زكوة فيكون الخاص مخصصا لان الخاص
اقوى في دلالته على محله من العام عليه ولان العمل بالعام يستلزم الغاء الخاص بخلاف العمل بالخاص
فيكون اولى وقال قوم القدر الذي دل عليه الخاص يصير معارضا للعام او كان الخاص متاخرا فالحكم
كما تقدم من انه يكون مخصصا للعام عند من يجوز تاخير البيان اذا ورد قبل حضور العمل بالعام
اما لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعام يكون نسخا وبيانا او يكون العام متاخرا اختلفوا في ذلك
قال الشافعي وابو الحسين البصري يكون الخاص مخصصا ايضا لما تقدم من ان العمل بالعام يقتضي
الغاء الخاص دون العكس ولان الخاص دلالته على ما يتناوله معلوم والعام دلالته على جميع
موارده مشكوك فيه فلا يجوز ترك المعلوم بالمشكوك فيه وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار و
القاضي العام يكون ناسخا لانهما لفظان تعارضا وعلم تاريخهما فيعمل بالاخير كما لو كان خاصا
ولقول ابن عباس كنا ناخذ الاحدث فالاحدث وقال بعضهم بالوقف والثاني وهو الذي
يجهل التاريخ وقد اختلفوا في ذلك ايضا فقال الشافعي يكون الخاص مخصصا للعام لانه لا يخ
من اقسام ثلثة اما ان يكون الخاص مقارنا للعام او متقدما عليه او متاخرا عنه وعلى كل
التقادير كان الخاص مخصصا عنه وتوقف ابو حنيفة لتردده بين كون الخاص منسوخا او
مخصصا او ناسخا قال دام ظله البحث الثامن فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وهو سبعة
الاول السبب ليس مخصصا خلافا للشافعي لوجود المقتضي للعموم وهو لفظه وخصوص
السبب لا يصلح لانه لو صرح وقال عليك بالعام كان جائزا ولان الظهار واللعان وغيرهما
وردت على اسباب مع عمومها الثاني مذهب الراوي ليس بمخصص خلافا لابن ابان لاحتمال
استناده الى ما ليس بدليل وقد اخطا في ظنه الثالث لا يجوز تخصيص العموم بذكر بعضه لعدم

التنافي والمفهوم ليس بحجة خصوصا مع معارضة العموم الرابع العادة غير مخصصة الا
ان يقع في زمانه ع ويقررهم عليها لان فعل العبد ليس بحجة على الشرع الخامس المخاطب لا يخرج
عن عموم الخطاب كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم السادس الخطاب المتناول للرسول وللامة
عليهم السلم لا يختص بالامة لعموم اللفظ السابع عطف الخاص على العام لا يقتضي التخصيص خلافا
للحنفية لقوله ع لا يقتل المؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لان العطف لا يقتضي الاشتراك
من كل الوجوه اقول لما بين مخصصات العموم شرع في ذكر ما ظن انه مخصص وليس كذلك وهو سبعة
الاول ان السبب ليس بمخصص كالحكم الوارد عقيب السؤال فح لا يخ اما ان لم يستقل بنفسه
لذاته كقوله ع فلا اذن حين سئل عن بيع الرطب بالتمر وقال اينقص اذا جف او للعرف كما
لو قيل كل عندي فقال لا آكل فلا خلاف في ان السبب يكون مخصصا هاهنا وان استقل فلا يخ
اما ان يكون اعم من محل السؤال او اخص او مساويا والثالث لا خلاف في ان يكون الجواب
تابعا للسؤال ولا يجوز خروج شيء من السؤال عن الحكم الا ان يدل دليل على خروجه كما لو سئل
عن المجامع في شهر رمضان فيجيب بانه على المجامع في شهر رمضان الكفارة والثاني يكون
الحكم مقصورا عليه ولا يجوز التعدي كما لو سئل عن جواز استعمال ماء البحر فيجيب بانه يجوز
الوضوء به وهذا يجوز من الحكيم بشروط ثلثة ان يكون السائل من اهل الاجتهاد ولا تفوت المصلحة
باشتغاله بالاجتهاد وان يكون في المنطوق تنبيه على المسكوت واما الاول على ضربين
احدهما ان يكون الجواب اعم في غير ما سئل عنه وهو يجري على عمومه بالاتفاق كما سئل عنه
ع عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته او يكون اعم في محل السؤال كما سئل عن
بير قضاعة فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او رائحته اختلف الناس

فى ذلك فذهب قوم الى عدم تخصيص السبب وهو اختيار المص لان المقتضى للعموم ثابت وهو اللفظ الدال
على العموم والمانع خصوص السبب لا يصلح للمانعية اذ لا منافاة بين خصوص السبب وعموم الحكم
كما لو صرح الشارع بعمومه والاجماع على ان اكثر آيات الاحكام وردت على اسباب خاصة كآية
الظهار فانها نزلت فى سلمة بنت صخر وآية اللعان فى هلال بن امية مع عمومية الاحكام فيهما وغير ذلك
من الآيات قال المزنى وابو ثور ان خصوص السبب مخصص لعموم اللفظ لانه لو لم يكن المراد
بيان حكم السبب فقط بل يكون بيان الاحكام العامة لما اخر البيان الى ذلك السبب والتالى
بط فالمقدم مثله والجواب بمنع الملازمة بل يجوز التاخير الى ذلك الوقت لجواز ان يكون
التاخير لطفا الثانى ان مذهب الراوى ليس مخصصا كما لو روى الرواية وفعل ما ينافيه مثل
خبر ابى هريرة فى تغسيل الاناء سبع مرات من ولوغ الكلب ومذهبه ثلث فح لا يكون مذهبه مخصصا
لوجود المقتضى وهو اللفظ العام الدال على جميع جزئياته وعدم المانع اذ المانع ليس الا الاجماع
الا مذهب الراوى وهو لا يخلو من احتمالات ثلث اما انه يدعى العلم بارادته عم بالعام الخاص
او انه ترك العام بغير حجة ولا شبهة او انه يخالف الرواية لشىء يظنه انه دليل والكل ضعيف
لا يصلح للمانعية اما الاول فلانه لو كان كذلك لوجب بيانه لرفع التهمة واما الثانى وهو
مجرد رأيه لا يصلح للمانعية واما الثالث لجواز ان لا يكون دليلا فى نفس الامر وقد اخطا
وهو اختيار المص وبه قال الشافعى وقال اصحاب ابى حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان
انه مخصص لان مخالفته ان لم يكن لدليل يكون قدحا فى عدالته فيكون قدحا فى متن الخبر
وان كان لدليل لا يخ اما ان يكون ظنيا او قطعيا والاول يجب عليه ذكره لرفع التهمة عنه والشبهة
عن غيره والثانى يجب المصير اليه والجواب يجوز ان يكون مخالفته لا عن دليل ولا يقدح

فى عدالته لكونها من الصغائر او لدليل ظنى ولا يجب ذكره الا عند المناظرة ولم يتفق المناظرة
او ذكر ولم ينقل او نقل ولم يشتهر اذا ثبت هذا اعلم ان الشافعى قد خالف العرفية الاولى
فى انه قال ان الراوى ان حمل الرواية الى احد محمليه صير الى قوله كخبر ابى هريرة والا
فلا الثالث التخصيص بالذكر ليس بمخصص كقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر ثم مر بشاة
ميمونة فقال دباغها طهورها لان المخصص ينبغى ان يكون منافيا للعام ولا منافاة بين
العام وذكر بعض افراده وقال ابو ثور انه مخصص لان التخصيص بالذكر يدل على نفيه عما
عداه بدليل الخطاب فيكون مخصصا والجواب لا نم ان دليل الخطاب حجة سلمنا لكن ليست مخصصة
كما لو قال الشارع حرمت الربا فى الطعام العام اولى من دليل الخطاب لانه صريح الرابع العادة
والعادة تطلق الطعام على البر دون غيره فح لا يكون العادة مخصصة لعموم قول الشارع الا
اذا اجمعوا او يكون فى زمانه عم وتقريرهم عليه فح لا يكون العادة مخصصة فى الحقيقة بل ما لا اجماع
او تقرير عم لعموم المقتضى وهو اللفظ الدال على العموم وعدم المانع لان المانع ليس الا العادة
وهى لا تصلح للمانعية لان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل تابعة له فلو خصصنا الشرع
بها لزم ان يكون متبوعة فيدور وهو اختيار المص وقالت الحنفية انها مخصصة لانها تخصص الدابة
بذوات الاربع والثمن بالنقد الغالب فى البلد والجواب بالفرق فان استعمال اسم الدابة والثمن
على الخيل مثلا والنقد الغالب قد غلب حتى لا يفهم عند الاطلاق الا هذا المعنى بخلاف الطعام
فانه يطلق على جميع الطعام اسم الطعام عادة الا ان بعضه صار معتاد الاكل فلا يخرج ما عداه
عن اسم الطعام الخامس المخاطب لا يخرج عن عموم الخطاب فلا يكون كونه مخاطبا مخصصا للعام
اما فى الخبر كقوله تع وهو بكل شىء عليم او فى الامر مثل من احسن اليك اكرمه لعدم المنافاة والخاص

لا بد ان يكون منافيا للعام وقيل ان كونه مخاطبا مخصص لعدم دخوله تع فى قول الله خالق كل شىء
ولان السيد لو قال العبد من دخل دارى تصدق عليه بدرهم فلو دخل السيد لم يحسن من العبد
التصدق عليه والجواب عدم دخوله تع فى الآية لا من حيث كونه مخاطبا بل من حيث عدم
نسبة المخلوقية اليه تع والمخصص هو العقل وفى قول السيد قد خصصته القرينة عن الارادة
السادس الخطاب المتناول للرسول عم والامة لا يكون مخصصا بالامة فلا يكون علو منصبه مخصصا
له مثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا لتناول اللفظ كل مؤمن وكل ناس والنبى صم سيد المؤمنين
وسيد الناس والمانع وهو منصب نبوته لا يخرجه عن عموم اللفظ لعدم المنافاة وقال بعض
الفقهاء والمتكلمين انه مختص بالامة مطلقا وقال ابو بكر الصيرفى ان صدر الخطاب بقل يختص
بالامة والا فلا احتجوا بانه لو دخل لزم ان يكون مبلغا ومبلغا اليه بخطاب واحد وهو محال
وبان النبى صم اذا امر الامة فلو كان داخلا فيه لزم ان يكون آمرا ومأمورا بخطاب واحد وهو محال
لقبح امر الانسان نفسه والجواب عن الاول انه صلعم مبلغ للامة لا لنفسه بل مبلغه جبرئيل عم وعن
الثانى بمنع كونه آمرا بل هو مبلغ السابع عطف الخاص على العام هل يقتضى التخصيص ام لا كقوله عم
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده اختلف الناس فى ذلك فذهب الشافعى الى انه لا يقتضى
التخصيص وهو اختيار المص لان العطف لا يقتضى الاشتراك فى جميع الوجوه بل فيما يصير به مستقلا
لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع هذرية الكلام فيقتصر على اقل ما يصير به
مستقلا فيكون تقدير كلامه صم ولا ذو عهد فى عهده بكافر وهذا الكافر ليس بذى عهد لجواز
قتل ذى عهد به بل حربى وهذا لا يستلزم ان يكون الكافر الاول حربيا بل يكون عاما فح لا يقتل
مؤمن بذمى وقالت الحنفية انه يقتضى التخصيص فيكون الكافر الاول حربيا ايضا فيجوز قتل المؤمن

بالذمى عندهم واستدلوا بان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه فيضمر فى المعطوف ما كان ظاهرا
فى المعطوف عليه فيضمر فى المعطوف من القتل والكافر واذا كان الكافر فى المعطوف عليه حربيا
خصصوا الاول ايضا واجيب بان المعطوف عليه اذا قيد بصفة لم يجب التسوية بينهما فى كل الوجوه
لئلا يلزم المخالفة بل يستويان فيما به يحصل الاستقلال كما قال لا تقتل اليهود بالحديد ولا النصارى
فى الاشهر الحرم لم يجب اضمار الحديد فى المعطوف ايضا للعلم بمخالفة كيفية القتل بينهما حيث قيد
المعطوف ليس فى المعطوف عليه بل بنفس القتل لا غير فكذا فى قوله عم حيث قيد ذا العهد بقوله
فى عهده قال دام ظله البحث التاسع فى حمل المطلق على المقيد ان كان حكم المطلق مخالفا
لحكم المقيد لم يحمل المطلق عليه وان ماثله فان اتحد السبب حمل المطلق عليه وان اختلف
لم يجب الحمل عليه الا بدليل منفصل وقال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضى تقييد
الآخر لفظا وهو خطأ لانه لو قال الشارع او جبت اى رقبة كانت فى الظهار لم يناف
التقييد بالايمان فى القتل اقول قد تقرر فيما مضى تعريف المطلق اما المقيد هو اللفظ
الدال على وصف مدلول المطلق بصفة زائدة كثوب مصرى ورقبة مؤمنة فاذا ورد مطلق
ومقيد لا يخ اما ان يختلف الحكم او لا والاول كقوله تع وآتوا الزكوة وقوله واعتقوا رقبة
مؤمنة وههنا لا يحمل المطلق على المقيد الا فى صورة واحدة مثل اعتق رقبة فى كفارة الظهار
ثم يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يحمل ههنا المطلق على المقيد واما الثانى وهو الذى لا يكون
حكمه مختلفا لا يخ اما ان يكون السبب متحدا او مختلفا والاول مثل قوله اعتق رقبة فى الظهار
ثم يقول فيه ايضا اعتق رقبة مؤمنة يحمل المطلق على المقيد ايضا جمعا بين الدليلين لان
الآتى بالمقيد آت بالمطلق دون العكس لان المطلق جزء المقيد والآتى بالمركب آت بجزئيه معا

حمل المطلق على المقيد

اعترض بان المطلق ضد المقيد فلا يكون جزؤه واجيب بمنع الصغرى فان المطلق هو اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي هي وهو لا يضاد المقيد وانما يضاده لو فسرنا المطلق بانه اللفظ الدال
المجرد عن القيود وليس كذلك واما الثاني وهو الذي يكون السبب مختلفا كاطلاق الرقبة في كفارة
الظهار في قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وتقييدها بالايمان في القتل في قوله فتحرير رقبة
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله اختلف الناس في ذلك والذي اختاره المص عدم الحمل الا بدليل
منفصل لعدم المنافاة بين ان يوجب الشارع الرقبة المؤمنة في القتل وفي الظهار اي رقبة
شاء المكلف وقال بعض الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا لان القرآن كالكلمة
الواحدة فاذا ثبت التقييد في صورة واحدة ثبت في سائر الصور فان ارادوا بالوحدة عدم
التناقض فمسلم وليس التناقض بين المطلق والمقيد وان ارادوا الاتحاد في جميع الاشياء
فهو ممنوع لانه في القرآن الامر والنهي والمحكم والمتشابه والعام والخاص وغير ذلك وقال
ابو الحسين البصري والسيد المرتضى انه يجوز التقييد على تقدير تسويغ القياس وكذا قول بعض
الشافعية وهو خطأ لبطلان القياس عندنا لما يأتي ولما تقدم من عدم المنافاة واستدلوا
بان الشهادة اذا قيدت في موضع واحد بالعدالة قيدت في سائر المواضع والجواب التقييد
في الشهادة بالعدالة بالاجماع لا لحمل المطلق على المقيد وقال بعض الحنفية انه لا يجوز
الحمل مطلقا بالقياس وغيره وهو مناقض لمذهبهم لان القياس عندهم حجة قال دام ظله
الفصل الخامس في المجمل والمبين وفيه مباحث الاول البيان هو الذي دل على المراد بخطاب
لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد والمبين يطلق على المستغني عن البيان وعلى ما ورد عليه
بيانه والمجمل ما افاد شيئا معينا في نفسه واللفظ لا يعينه والتأويل احتمال يعضده دليل يصير

المجمل والمبين

اغلب

اغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه اقول اختلف الناس في تعريف البيان واجود
ما قالوا اختيار الشيخ ههنا وانما قال البيان هو الذي دل على المراد ولم يقل الخطاب الذي ليشمل
القول والفعل وقوله بخطاب لا يستقل في الدلالة على المراد لا يتوهم كون الجار والمجرور متعلقا
بدل بل بالمراد والا لزم كون البيان غير مستقل بالدلالة على المراد فيحتاج الى بيان آخر وانما
قال بنفسه لانه لو كان ليس مستقلا بغيره لا يسمى بيانا هذا في عرف الفقهاء واما في اصل اللغة انه مصدر
يقال بين بيانا وتبيينا فيكون اعم من الاول واما المبين فقد يطلق على معنيين احدهما
المستغني عن البيان مثل قل هو الله احد والثاني المجمل الذي ورد بيانه والضابط انه الذي
استقل بالدلالة في ان كان الاستقلال لا زماله فهو بالمعنى الاول والا بالمعنى الثاني والبيان
والتفسير بمعنى واحد وكذا المبين والمفسر واما المجمل هو الذي افاد شيئا من شيئين او شيئا هو
معين في نفسه واللفظ لا يعينه كالقرء اذا اطلق فانه يفيد شيئا اما الطهر او الحيض وهو معين
في نفسه لكن اللفظ لا يعينه هذا في الاصطلاح اما في اللغة فانه عبارة عن الجمع يقال اجمل
الحساب اي اجمعه واما التأويل فانه في اللغة الرجوع يقال آل يؤول اذا رجع وفي
الاصطلاح انه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الذي دل عليه الظاهر وهذا منقول
عن الغزالي وهو منتقض من حيث انه جعل التأويل نفس الاحتمال وليس كذلك بل انه حمل
اللفظ على الاحتمال وليس بجامع ايضا لخروج التأويل بدليل قطعي لقوله يصير به اغلب على الظن
ولخروج التأويل غير الصحيح الا انه يحمل هذا التعريف على تعريف الصحيح فيه ينبغي ان يقال
انه حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له بدليل يعضده فحمل اللفظ على غير مدلوله احتراز
عن حمله على مدلوله فانه لا يكون تأويلا والظاهر احتراز عن حمل المشترك على احد معنييه مع احتماله له

الظاهر

حين ان يراد تعريف التأويل الصحيح فقط

احتراز عن حمله على غير مدلوله الظاهر الذي لا يكون محتملا فانه لا يكون تأويلا صحيحا ومع دليل يعضده
احتراز عن تأويل من غير دليل اذا ثبت هذا فاعلم ان التأويل لا يتطرق الى النص والمجمل بل
الى الظاهر فقط كقوله تع يد الله اذا حملناه على القدرة بدليل العقل قال دام ظله ثم المجمل قد يكون لفظا
باعتبار ارادة خلاف الظاهر كالعام المخصوص اولا كالمتواطي والمشترك وقد يكون فعلا باعتبار
عدم ما بدل على جهة وقوعه اقول المجمل اما ان يكون لفظا او فعلا والاول اما ان يكون محكوما عليه بالاجمال
حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او موضوعه او غير مستعمل في موضوعه ولا في بعض موضوعه والاول
كالعام اذا خصص بصفة مجملة كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فانه تع
قد خص العام بصفة مجملة وهي الاحصان او باستثناء مجمل كقوله تع احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم او بدليل منفصل مجهول كقوله ع في قوله تع اقتلوا المشركين ان المراد بعضهم والثاني وهو ان
يكون اللفظ مجملا لافراد كثيرة فلا يكون حمله على البعض اولى سواء كان موضوعا لمعنى يشمل تلك
الافراد كالمتواطي اولم يكن كذلك بل يكون موضوعا لكل فرد كالمشترك والثالث كالاسماء الشرعية
اذا لم يعلم انتقالها الى الافعال المخصوصة كالصلوة مثلا او يكون مع اللفظ قرينة تدل على ان
الحقيقة غير مرادة وله مجازات كثيرة لم يكن حمل اللفظ على البعض اولى من الآخر واما الاجمال
في الفعل كما انه ع يصلي ركعة فلا يكون ثم قرينة دالة على الوجوب او الندب فيكون مجملا قال دام ظله
البحث الثاني يجوز ورود المجمل في كلام الله تع وكلام الرسول ص لامكانه في الحكمة ووقوعه فيهما
اقول يجوز ورود المجمل في كلامه تع كالآيات المتقدمة وفي كلامه ع ولا امكان في الحكمة وقال
قوم بعدم الجواز لانه لا يخ اما ان يقصد به الافهام ام لا والثاني عبث والاول لا يخ اما ان يتبينه
ام لا والاول مناف للحكمة لانه تطويل من غير فائدة والتنصيص افصح واسهل والثاني يلزم

اقول

منه تكليف ما لا يطاق والجواب انه يقصد به الافهام الاجمالي وهو يخرجه عن كونه عبثا والتفصيل
مع البيان وليس منافيا للحكمة لاستعداد المكلف للامتثال فيثاب او لحكمة خفية لا نعرفها وعدم
العرفان لا يدل على العدم قال دام ظله البحث الثالث في اشياء ليست مجملة وظن انها كذلك فمنها
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان خلافا للكرخي لان فائدتهما المعنى المطلوب من تلك الذوات
ومنها قوله تع وامسحوا برؤسكم خلافا لبعض الحنفية لان الباء اما للتبعيض واما للقدر المشترك بين الجميع
والبعض ومعهما لا اجمال ومنها الفعل المنفي خلافا لابي عبد الله البصري لان لا اضمار لا بد منه و
اضمار الصحة اولى لانه اقرب مجازا الى الحقيقة ومنها آية السرقة ليست مجملة في اليد ولا القطع لان
اليد موضوعة للعضو من المنكب واستعماله في البعض على سبيل المجاز واما القطع فهو الابانة ومنها قوله
رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان المراد منه رفع المؤاخذة اقول اذا فرغ عن بيان المجمل شرع في
اشياء ليست بمجملة وظن انها كذلك وهي خمسة اشياء الاول اضافة الحكم الى الاعيان ليست بمجملة
كقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لسبق الفهم الى الافعال المتعلقة بتلك العين كتحريم
الاستمتاع والاكل عرفا في المثال المذكور وقال ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري انها مجملة لان
الاعيان ليست مقدورة لنا فيكون المراد الافعال المتعلقة بها وليست مذكورة فيجب الاضمار حذرا عن
هذرية الخطاب ولا يجوز اضمار الجميع لانه على خلاف الاصل فبقي ان يكون المضمر بعض الافعال غير
المعين لعدم اولوية بعضها عن بعض فيكون مجملا والجواب بمنع عدم الاولوية فان العرف
يقتضي اولوية البعض كما يفهم من قوله تع حرمت عليكم امهاتكم تحريم الوطي ومن حرمت عليكم
الميتة تحريم الاكل الثاني قوله تع وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل لان الباء ههنا للتبعيض لتعدية
المسح الى المفعول به فلا يحتاج الى حرف الجر وهو قول بعض الشافعية وقال بعض الحنفية انه
مجمل لاحتماله الكل والبعض وليس احدهما اولى من الآخر وهو باطل لان الباء اما ان يفيد التبعيض

اولا والاول لا اجمال فيه لتناول الامر البعض وهو مذهب الامامية خلافا للسيد المرتضى حيث قال
ان ذكر البعض مجمل بين التعيين والتخيير والثاني اما لمن يقال انها تفيد كل الكل وهو مذهب مالك
والحسن البصري والقاضي عبد الجبار وابي علي الجبائي فلا اجمال ايضا لتناول الامر الكل او لمحل
الكل من الكل والبعض لاستعمالها في الكل تارة وفي البعض اخرى فيحمل على القدر المشترك دفعا للمجاز
والاشتراك ويكفي في الامتثال مسح اقل جزء من الراس فلا يتحقق الاجمال خلافا للسيد المرتضى
لانه قال بالاجمال هنا لعدم العلم بكون المراد هل هو الكل او البعض المعين او غير المعين الثالث
الفعل المنفي ليس بمجمل كقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وانما الاعمال بالنيات فانه بمنزلة
لا عمل الا بنية وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وكذا قول ابي الحسين الا انه قال
ان كان المنفي اسما شرعيا يمكن انتفاؤه عند انتفاء الشرط مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولئن
كان اسما حقيقيا لغويا لا يمكن انتفاؤه مثل لا عمل الا بنية يكون مجملا في متعلقه احتجوا بان
الصلوة والعمل موجودان لا يمكن نفيهما فيجب صرف النفي الى حكم متعلق بهما ولا يجوز اضمار
جميع الاحكام لانه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على ما به يصير الكلام مستقلا فيضمر بعض الاحكام
اما الصحة او الكمال وليس احدهما اولى من الآخر فيكون مجملا والجواب ان حرف النفي اما ان يدخل
في مسمى الشرعي او اللغوي وعلى كلا التقديرين لا اجمال اما الاول فلامكان انتفائه كقوله ع
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فمع انتفائها ينتفي الصلوة فان قيل يقال انها صلوة فاسدة
قلنا انه مجاز سلمنا لكن نمنع عدم الاولوية لان نفي الصحة اقرب مجازا الى نفي الحقيقة فيحمل
عليه واما الثاني فلان اللفظ الوارد من الشارع يحمل على الحقيقة الشرعية فان لم توجد
فعلى الحقيقة العرفية فان تعذر فعلى المجاز فان تعدد فعلى اقرب المجاز وهنا اذا تعذرت
الحقيقتان لوجود العمل في قوله ع لا عمل الا بنية وتعدد المجاز فيحمل على اقرب المجاز وهي

نفي

نفي الصحة لقربه من المعدوم الرابع آية السرقة ليست بمجملة لا في اليد ولا في القطع وقال السيد
المرتضى وتابعوه انها مجملة في اليد لان اليد تطلق على العضو من المنكب ومن المرفق ومن الكوع
ومن اصل الانامل والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا مجملا والجواب لا نم ان الاستعمال
دليل الحقيقة لان الاستعمال قد يوجد في المجاز والمجاز اولى من الاشتراك واليد حقيقة في العضو
من المنكب فلهذا لو قطع الكف لم يصح ان يقال قطع يد فلان كلها وقال آخرون انها مجملة في القطع
لان القطع يطلق على الابانة وعلى الشق لانه يقال قطع فلان يده عند بري القلم ويراد الشق
والجواب ان القطع هو الابانة فاضافته الى اي شيء كان يفيد ابانته والشق الابانة ايضا ففي
حصل الشق حصل ابانة ذلك الجزء ولكن اطلاق اليد على ذلك الجزء يكون مجازا من باب تسمية الجزء
باسم الكل الخامس قوله ص رفع عن امتي الخطأ والنسيان ليس مجملا لان المراد رفع المواخذة
وقال ابو الحسين انه مجمل لان الخطأ والنسيان واقعان غير مرتفعين وكلام النبي ص صادق لا يجوز
اهماله فلا بد من اضمار رفع الحكم ولا يجوز رفع جميع الاحكام لانه على خلاف الاصل ولان من
جملة الاحكام لزوم الاضمار والقضاء وليسا مرتفعين بالاجماع فيضمر البعض ولا اولوية
فيكون مجملا والجواب بمنع الاضمار وانما يلزم الاضمار لو لم يتبادر الى الفهم معنى عند الاستعمال
وليس كذلك فانه قد يفهم من قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ رفع المواخذة والتبادر
دليل الحقيقة اما لغة او عرفا فلا اجمال ح قال دام ظله البحث الرابع في تاخير البيان قد وقع
الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والا لزم تكليف ما لا يطاق واما تاخيره
عن وقت الخطاب فقد منع ابو الحسين من تاخير البيان فيما له ظاهر قد استعمل في خلافه وزعم
ان البيان الاجمالي كاف فيه وجوز تاخير البيان فيما ليس له ظاهر الى وقت الحاجة
والاشاعرة جوزوا التاخير مطلقا احتج ابو الحسين بان القصد من الخطاب الافهام

(حاشية: البري تراشيدن وتراركردن ... قلم را بسيار)

(حاشية: تأخير البيان)

والا كان عبثا فان كان المراد افهام ظاهره مع عدم ارادته كان اغراء بالجهل وان كان غير ظاهره
مع عدم بيانه لزم تكليف ما لا يطاق احتجت الاشاعرة بان الله تع كلف بني اسرائيل ذبح بقرة
معينة لقوله تع انها بقرة ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم انه تع ما بينها لهم حتى سالوا وبقوله تع
فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه والجواب انهما دلتا على تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جائز اجماعا فلا بد من التاويل اقول اتفق العقلاء على انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة الا مجوزي تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا
فيه فقال بعض الاشاعرة والحنفية بجواز تاخيره مطلقا وقالت جماعة منهما والظاهرية
بامتناعه وقال الجبائيان والقاضي عبد الجبار بامتناعه الا في النسخ وقال بعضهم بجوازه
في الامر دون الخبر قال ابو الحسين البصري الخطاب المحتاج الى البيان اما ان لا يكون له ظاهر
او يكون له ظاهر والمراد غير ظاهره والاول يجوز تاخيره عن وقت الخطاب كالمشترك لحصول
الفهم الاجمالي والثاني كالعام اذا كان المراد به خاصا والمطلق اذا كان المراد به
مقيدا او المنكر اذا كان المراد به شيئا معينا او الحكم المكرر اذا كان المراد به النسخ بعد زمان
فمثل هذا لا يجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب وهو اختيار المص والسيد المرتضى والكرخي
وجماعة من الفقهاء لان المخاطب اما ان لا يقصد بخطابه الافهام او قصده والاول عبث
ولانه لو جاز خطاب العربي بالزنجية والتالي بط لكونه اغراء بالجهل او يقصد افهام غير
الظاهر وهو بط ايضا لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق لعدم الطريق الى معرفته وزعم
ابو الحسين بانه يكفي فيه البيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ لانتفاء المفسدة التي هي الجهل لحصول الفهم اجمالا
احتجت الاشاعرة على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا بان الله تع امر بني اسرائيل

(حاشية: ذلك لجاز منه)

بذبح بقرة معينة ولم يبينها حتى سالوا سوالا بعد سوال فيجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب
اما الامر فلقوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها غير مبينة لقوله تع ادع لنا ربك
يبين لنا ما هي واما كونها معينة لقوله تع انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء
فاقع لونها تسر الناظرين انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث هذه الكنايات
تدل على ان البقرة المامورة بذبحها كانت معينة لرجوعها اليها لعدم جواز كون هذه الضمائر
للقصة والشان لانه انما يجوز ذلك لو لم يخرج الكلام عن كونه مفيدا وهنا لو جعلناها للقصة
والشان يخرج الكلام عن افادته لانه لا فائدة في قولنا بقرة لا فارض او بقرة صفراء وايضا ان
الصفات المذكورة في جواب السوال الاخير اما ان يكون هي للبقرة التي امروا بذبحها اولا
او للتي امروا عند السوال الاخير والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه جواز الاكتفاء بالصفات
الاخيرة خاصة وهو بط اجماعا ولقوله تع فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي
فيكون البيان متاخرا عن وقت الخطاب والمراد بقوله قراناه اي انزلناه اليك والجواب عن الآية
الاولى بمنع اجرائها على ظاهرها لاستلزامها تاخير البيان عن وقت الحاجة لكونهم محتاجين الى البيان
في الوقت الذي امروا بذبحها فلذلك سالوا سوالا بعد سوال وهو بط بالاجماع فلا بد من
التاويل فنقول ان البقرة المامورة بذبحها اولا غير معينة فتركه الكنايات راجعة اليها
لعدم الافادة لو جعلناها للقصة والشان قلنا هذا انما يلزم لو اجرينا الآية على ظاهرها
اما مع التاويل فلا ويدل على انها غير معينة ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا
اية بقرة ارادوا لاجزأت لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثانية
بانا لا نم ان كلمة ثم للتراخي في كل موضع بل قد يكون بمعنى الواو في مثل قوله تع ثم الله
شهيد لاستحالة صيرورته شهيدا بعد ان لم يكن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد

(حاشية: الاثارة گرد برانگيختن وشورانيدن زمين ومبيغ آن ردن باد ...)

بقوله ثم ان علينا بيانه البيان التفصيلي ونحن لا نمنع ذلك قال دام ظله البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف
العام من غير ان يسمع ما يخصصه خلافا لابي علي وابي الهذيل لانه يجوز في المخصص بدليل العقل ولئن
لم يعلم السامع في العقل ما يدل عليه فكذا هنا وقد سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة
اهل الكتاب الا بعد حين اقول ان المخصص على ضربين عقلي وسمعي والاول لا خلاف في انه يجوز
ان يسمع المكلف العام وان لم يخطر المخصص في عقله واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين
البصري وابو هاشم والنظام بالجواز ايضا وهو اختيار المص لجواز ذلك في العقلي اجماعا فكذا في
السمعي لتمكن المكلف من معرفة المراد في الصورتين ولوقوعه في قوله تع اقتلوا المشركين ولم
يسمعوا قوله ع سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين قال ابو علي الجبائي وابو الهذيل انه لا يجوز
لان اسماع العام من دون اسماع المخصص اغراء بالجهل وهو قبيح لا يصدر من الحكيم والجواب
بمنع كونه اغراء بالجهل مع اسماعه المخصص وبالمعارضة بالعقلي قال دام ظله الفصل السادس في
الافعال وفيه مباحث الاول مذهبنا ان الانبياء عليهم السلم معصومون عن الكفر والبدعة خلافا للفضيلية
وعن الكبائر خلافا للحشوية وعن الصغائر عمدا خلافا لجماعة من المعتزلة وخطأ في التأويل خلافا
للجبائي وسهوا خلافا للباقين وبالجملة فالعصمة واجبة في كل زمان وقد بيننا ذلك في علم الكلام
فلا حاجة اليه هنا اقول اعلم ان الناس اختلفوا في عصمة الانبياء وهنا البحث في مقامين
قبل النبوة وبعدها فمذهب الامامية وجوب عصمتهم عن الذنوب كلها الصغائر والكبائر
سهوا وعمدا وتأويلا لانحطاط درجتهم والنفرة عن اتباعهم وعدم الانقياد الى اوامرهم
ونواهيهم لو وقع شيء منهم من الذنوب وذلك ينافي الغرض من البعثة وغيرهم جوزوا
ذلك واختلفوا فقال اكثر المعتزلة بجواز الصغائر دون الكبائر وقالت الاشاعرة
وبعض المعتزلة بجواز وقوع الصغائر والكبائر وجوزوا ارسال من اسلم عن كفر واما

الافعال

بعد النبوة فالعصمة واجبة ايضا عند الامامية لانهم اوجبوها قبل النبوة فبعدها اولى واما
غيرهم من الفرق اختلفوا على اقوال في مواضع الاول اختلافهم فيما يتعلق بالاعتقاد فقد اتفق
الجميع على عدم وقوع الكفر منهم الا الفضيلية فانهم جوزوا الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر اما
الاعتقاد الذي لا ينتهي الى حد الكفر وان كان خطأ فجوزه قوم ومنعه آخرون الثاني ما يتعلق
بالتبليغ فقد اتفقوا على عصمتهم فيه وقد جوز بعضهم الخطأ في ذلك على سبيل السهو والثالث
ما يتعلق بالفتوى واتفقوا ايضا على وجوب عصمتهم فيه الا ان بعضهم جوز الخطأ على جهة السهو
الرابع ما يتعلق بافعالهم وقد اختلفوا فيه فقالت الحشوية يجوز وقوع الكبائر منهم عمدا
وقال القاضي ابو بكر بجوازه دون وقوعه وقال بعض المعتزلة بجواز وقوع الصغائر عمدا
وخطأ وسهوا وتأويلا بشرط ان لا تكون منفرة كالسرقة والكذب وقال بعضهم يجوز على جهة
التأويل والآيات الدالة على ذنبهم ظاهرا مأولة والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام
قال دام ظله البحث الثاني في وجوب التأسي بالنبي ع والحق ذلك خلافا للقوم لنا
قوله تع فاتبعوه وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تع ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله اذا عرفت هذا فمعنى التأسي به ع انه اذا فعل فعلا على وجه الوجوب
يجب علينا ان نفعله على وجه الوجوب وان تنفل به كنا متعبدين بالتنفل وان فعله على
وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله هذا اذا علم وجه الفعل
اما اذا لم يعلم فقال ابن سريج انه للوجوب في حقنا وقال الشافعي للندب وقال مالك
للاباحة واكثر المعتزلة على الوقف وهو الوجه لان عصمته تنفي القبح عنه والوجوب في
الندب زائدان فالمشترك هو الجواز اقول التأسي بالغير فعل صورة ما فعل ذلك الغير

على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل واحترز بقوله صورة ما فعل لانه لو صلى واحد وصام آخر
لم يكن احدهما متأسيا بالآخر لعدم اتحاد الصورة واما الوجه احترازا من ان يفعل احدهما على سبيل
الوجوب والآخر على سبيل الندب فانه لم يتحقق متأسيا لعدم اتحاد الوجه واما لاجل انه فعل احترازا
عن فعل شخصين يكون متحدا في صورة ووجه لكن ما فعل احدهما لاجل فعل صاحبه فلا يتحقق التأسي
واما المكان والزمان فان علم تعلق الغرض بهما فهما معتبران ايضا كوقوف عرفة وصوم شهر
رمضان والا فلا اذا عرفت هذا التأسي بالنبي ع واجب لقوله تع فاتبعوه والامر للوجوب
وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فجعل الله سبحانه التأسي
لازما لرجائه واليوم الآخر ويلزم من عدم اللازم عدم الملزوم وهو كفر وقوله تع قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني وقوله تع وما آتيكم الرسول فخذوه وقوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولرجوع الصحابة
الى افعاله ع كرجوعهم في الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا
وفي تقبيل الحجر الاسود حيث قال عمر حين قبل الحجر اني لاعلم انك حجر لا تنفع ولا تضر ولولا
اني رأيت ان رسول الله يقبلك ما قبلتك وفي تقبيل الصائم حين سئلت ام سلمة فسألت النبي
ع فقال لها لم لا تقولي لهم اني اقبل وانا صائم فاذا فعل النبي ع من افعال الجبلية كالقيام
والقعود والاكل والشرب فانه مباح له ولامته ع واذا فعل شيئا من خواصه ع فلا مشاركة
فيه كوجوب الوتر عليه والتهجد واباحة الوصال والاصطفاء ودخول مكة من غير احرام والزيادة
على اربع في النكاح واذا فعل بيانا لشيء فانه تابع للمبين فان كان واجبا فالبيان واجب
وان كان ندبا او مباحا فالبيان كذلك سواء كان بصريح كقوله ع صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم وكما اذا ورد عام او مطلق مخصص وقيد بفعله ع كقطع السارق في قوله تع

فنقول

الوطر الحاجة ولا يبنى منه فعل مجمع

والسارق والسارقة وكغسل اليد من المرافق في بيان الوضوء ففي هذا يجب التأسي به ع
واما غير ذلك من الافعال اما ان علم وجه الفعل ام لا والاول يجب التأسي به فان فعل على وجه
الوجوب كنا متعبدين على وجه الوجوب وان فعل على وجه الاباحة كنا متعبدين على وجه
اعتقاد الاباحة وان لم يعلم وجه الفعل اختلف الناس في ذلك فقال ابن سريج وابو سعيد
الاصطخري وابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه للوجوب ونقله السيد المرتضى عن
مالك لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل ولما تقدم من الآيات
ولرجوع الصحابة واجيب بان مطلق مخالفة فعل الرسول ع لا يسمى مخالفة لامره ولو سلمنا
اطلاق الامر على الفعل حقيقة بل لو كان واجبا كما لو اخلت الحائض بالصلوة لا يقال انها خالفت
المسلمين وبان النبي ص اذا فعل شيئا لم يجب علينا الاتباع الا اذا علمنا وجوبه وبانه اذا فعل شيئا
لم يكن آتيا للنبي شيء في وما آتيكم الرسول فخذوه لا يتحقق الا في القول ورجوع الصحابة في
الغسل ما كان الى فعله ع بل الى قوله ع اذا التقى الختانان وجب الغسل وتقبيل الحجر غير واجب
بل ان فعله ع يدل على الترجيح وقال امام الحرمين والشافعي انه للندب لقوله تع لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة واقل درجاته هو الندب لاستحالة ان يكون فعله ع راجح العدم والمساوية
لكونه عبثا الجواب عن الآية ان التأسي انما يتحقق اذا كان الوجه معلوما ونمنع العبث اذا كان
الفعل مساويا لعدمه لاشتماله على منفعة وقال مالك بالاباحة لاستحالة وقوع الذنب منه ع فيكون
اما واجبا او ندبا او مباحا والقدر المشترك بينهما هو رفع الحرج متيقن وهو معنى الاباحة و
الزائد مشكوك فيه فحمله على المتيقن اولى والجواب ما تقدم من ان شرط التأسي معرفة الوجه
وقال الصيرفي والسيد المرتضى واكثر المعتزلة بالوقف وهو اختيار المص لان عصمته ع تنفي القبح عنه
فيبقى فعله ع مترددا بين الواجب والندب والاباحة وليس احدها اولى فيجب الوقف والله اعلم

ابن سريج

الوجوب

ان علىّ بن خلاد تلميذ ابى هاشم من المعتزلة انكر وجوب التأسى فى المناكحات والمعاملات مطلقا

سواء عرف وجهه ام لا وبعض الناس انكروا الجميع واحتجوا بان الاصل عدم الوجوب وبان قوله تعالى

لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة انما يفيد التأسى به وقد يحصل بشىء واحد والجواب ان الاصل

قد يخالف ذلك والآيات المذكورة تدل على العموم **قال** دام ظله البحث الثالث فى الترجيح بين القول

والفعل اذا ورد خطاب متناول للامة خاصة ثم فعل عم فعلا ينافيه وجب المصير الى القول وان

كان متناولا لا لتناوله وتراخى فعله صار منسوخا عنه وعنا للتأسى وان تناوله دوننا كان منسوخا

عنه وان كان الفعل متقدما وجب التأسى فان كان القول متناولا له خاصة كان مخصصا له عن ذلك

العموم وان تناول امته خاصة كان حكم الفعل مختصا به وان كان عاما لتناوله دل على سقوط حكم

الفعل عنه وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما قدم القول لانه اقوى دلالة من الفعل **اقول** واعلم

انه لا تعارض بين فعلى النبى عم لاستحالة وقوع الفعلين فى وقت واحد وقد يتحقق بين القول

والفعل فاذا عارض فعله عم قوله لا يخلو اما ان يكون تقدم القول معلوما او تقدم الفعل معلوما او

لا يكون تقدم احدهما معلوما اما الاول اما ان يكون الفعل متعقبا او متراخيا وعلى التقديرين اما

ان يكون القول متناولا له خاصة او لامته خاصة او لهما فاثنان فى ثلثة يكون الاقسام ستة وعلى التقادير

الستة اما ان يدل دليل على تكرر الفعل وعلى وجوب التأسى او على التكرر خاصة او على التأسى خاصة

او لا يدل على احدهما فستة فى اربعة تكون اربعة وعشرين الاول ان يكون القول متقدما على الفعل

مختصا به عم والفعل متعقب للقول مثل ان يقول عم الفعل الفلانى واجب علىّ فى الوقت الفلانى

ثم يشتغل بضده فى ذلك الوقت ولا دليل على تكرار وتأس وهو مبطل الامر جوّز النسخ قبل الفعل فعلى هذا

القول يكون الفعل ناسخا للقول فى حقه عم خاصة الثانى ان يكون كذلك ويدل دليل على تكرر الفعل فالحكم

كما تقدم الثالث ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسى فحكم القول فى حقه كما تقدم وحكم الفعل متناول

التوجيح

الامة الرابع ان يكون كذلك ويدل دليل على التكرار والتأسى فالحكم كما تقدم فى الثالث الخامس ان يكون

القول متقدما على الفعل وهو متعقب له والقول يتناول الامة خاصة مثل ان يقول وجب عليكم الفعل

الفلانى فى الوقت الفلانى ويشتغل فى ذلك الوقت بضده ولا دليل على تأس ولا تكرار فيكون حكم القول باقيا

على الامة والفعل مختص السادس ان يدل دليل على التكرار والصورة بحالها فالحكم كما تقدم السابع

ان يكون الصورة كذلك ويدل على التأسى فحكم الفعل متناول للامة واما حكم القول فيكون منسوخا بالفعل

فى حق الامة ان جوزنا النسخ قبل الفعل والا فلا الثامن ان يدل دليل على التأسى والتكرار والصورة

بحالها فالحكم كالسابع التاسع ان يكون الفعل متراخيا والقول مختص به عم ولا دليل على تكرار الفعل

ولا على التأسى فيكون حكم القول منسوخا فى حقه دون الامة والفعل مختص العاشر ان يدل دليل على التكرار

فهو كالتاسع الحادى عشر ان يدل دليل على التأسى فحكم القول فى حقه عم يكون منسوخا بالفعل دون

الامة وحكم الفعل يتناول الامة ايضا والثانى عشر ان يدل دليل على التكرار والتأسى فالحكم كالحادى عشر

الثالث عشر ان يكون القول متناولا للامة وله عم مع عدم تراخى الفعل ولا دليل على التأسى ولا على التكرار

ففعله عم يكون مختصا به ولا يتناول الامة ودل على انه مخصوص من القول ويبقى حكم القول باقيا فى حق الامة

الرابع عشر ان يكون كذلك ويدل على التكرار فحكمه كالثالث عشر الخامس عشر ان يكون الصورة بحالها ويدل دليل

على التأسى وهو مبطل الا عند من جوّز النسخ قبل الفعل فيكون القول منسوخا بالفعل فى حقه وحق الامة

السادس عشر ان يكون كذلك ويدل على التكرار والتأسى فحكمه كالخامس عشر السابع عشر ان يكون القول

متناولا للامة خاصة والفعل متراخ عنه فيكون حكم القول ثابتا فى حق الامة والفعل مختص به

من غير نسخ الثامن عشر ان يكون كذلك ويدل دليل على التكرار فحكمه كالسابع عشر التاسع عشر ان

يكون كذلك ويدل دليل على التأسى فيكون حكم القول منسوخا بالفعل فى حق الامة دونه لاختصاص

القول بهم وتناولهم حكم الفعل لدليل التأسى العشرون ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسى

والتكرار فحكمه كالتاسع عشر الحادى والعشرون ان يكون القول متناولا له وللامة والفعل متراخ ولا دليل

على تكرار ولا تأس فحكمه ان القول منسوخ بالفعل فى حقه دون الامة الثانى والعشرون ان يكون كذلك

ويدل دليل على تكرار فحكمه كالثانى والعشرين الثالث والعشرون ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسى

والتكرار فحكمه كالرابع والعشرين واما القسم الثانى من الاقسام الثلثة الاول وهو ان يكون تقدم الفعل

معلوما فلا يخلو اما ان يتعقب القول مختصا به خاصة او بالامة خاصة او به وبالامة فالاقسام ستة وعلى

التقديرات اما ان لا يدل دليل على تكرر الفعل ولا على التأسى او يدل عليهما او على التكرار خاصة او على

التأسى خاصة فالاقسام اربعة وعشرون الاول ان يكون القول معقبا للفعل ومختصا به ولا دليل

على تكرر الفعل ولا على التأسى فلا يتحقق التعارض ح لان القول لا يرفع حكم الفعل الذى فعل فى الماضى

ويمكن الجمع بينهما الثانى ان تكون الصورة بحالها ويدل دليل على التكرار والتأسى فالقول يكون مخصصا

له من عموم ايجاب الفعل لكل مكلف ويبقى حكم الفعل ثابتا فى حق الامة الثالث ان يكون كذلك

ويدل دليل على التكرر خاصة فحكمه ان يكون ناسخا فى حقه عم فقط الرابع ان يكون كذلك ويدل دليل

على التأسى فيكون القول ناسخا فى حقه عم وحق الامة الخامس ان يكون القول متعقبا للفعل ومختصا

بالامة ولا دليل على تكرر الفعل ولا على التأسى فيكون الفعل مخصصا للامة عن حكم الفعل ويبقى حكمه

ثابتا فى حقه السابع ان يكون كذلك ويدل دليل على تكرر الفعل خاصة فالحكم كالخامس الثامن

ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسى فيكون القول ناسخا لحكم الفعل فى حق الامة دونه التاسع

ان يكون القول متعقبا للفعل ومختصا به وبالامة ولا دليل على تكرر الفعل ولا على التأسى فيكون القول

ناسخا لحكم الفعل عنه وعن الامة العاشر ان يكون كذلك ويدل دليل على التكرر والتأسى الحادى عشر

ان يكون كذلك ويدل على التكرر خاصة الثانى عشر ان يكون كذلك ويدل على التأسى خاصة ففى هذه

الثلثة الحكم كما تقدم فى العاشر الثالث عشر ان يكون القول متراخيا عن الفعل ومختصا به عم ولا دليل

يكون ٩
كالحادى والعشرين

او متراخى وعلى التقديرين
اما ان يكون

على تكرر الفعل ولا على التأسى فلا يتحقق التعارض الرابع عشر ان يكون كذلك ويدل دليل عليهما فحكمه

ان يكون كذلك القول ناسخا فى حقه عم دون الامة السادس عشر ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسى

خاصة فههنا لا يتحقق التعارض ايضا السابع عشر ان يكون القول متراخيا عن الفعل ومختصا بالامة

ولا دليل على التكرار ولا التأسى فلا تعارض الثامن عشر ان يكون كذلك ويدل دليل عليهما يكون الفعل

منسوخا فى حق الامة دونه التاسع عشر ان يكون كذلك ويدل دليل على التكرار خاصة فيكون حكم الفعل منسوخا

فى حق الامة ايضا العشرون ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسى خاصة فلا تعارض الحادى والعشرون ان

يكون القول متراخيا متناولا له وللامة ولا دليل على التكرر ولا التأسى فلا تعارض الثانى والعشرون

ان يكون الصورة بحالها ويدل عليهما فحكم الفعل يكون منسوخا فى حقه خاصة دون الامة الرابع والعشرون

ان يكون كذلك ويدل على التأسى خاصة فلا تعارض واما القسم الثالث وهو الذى لا يعلم تقدم احدهما

لا يخلو اما ان يتناول القول له خاصة او للامة خاصة او لهما وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل دليل

على التأسى والتكرار او لا يدل عليهما او يدل على التكرار خاصة او على التأسى خاصة فالاقسام اثنا عشر

الاول اما ان يكون مجهول التاريخ والقول مختص به ولا دليل على التأسى والتكرار فلا تعارض

بالنسبة الى الامة اما بالنسبة اليه فقد اختلفوا فيه **فقال** قوم يقدم القول بمعنى انه يجب العمل به لانه اقوى

دلالة من الفعل لاحتياج الفعل الى القول للبيان بخلاف العكس وهو اختيار المص فعلى هذا يتحقق

المتعارضان بالنسبة اليه عم ويكون مقتضى الفعل منسوخا فى حقه **وقال** آخرون يقدم الفعل لانه اكد

فى الدلالة من القول لانه عم بين القول بالفعل فى قوله صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم

وقد بين جبرئيل عم الصلوة للنبى صم بالفعل فيكون حكم القول منسوخا فى حقه صم بناء على هذا القول

وقال بعضهم بالوقف الثانى ان يكون الصورة بحالها ويدل دليل على التأسى والتكرار فعلى القول

الاول يكون مقتضى الفعل منسوخا فى حقه عم ولا تعارض فى حق الامة على القول الثانى مقتضى القول يكون

منسوخا في حقه ع الثالث ان يكون كذلك ويدل دليل على التكرار خاصة الرابع ان يكون كذلك ويدل دليل
على التأسي خاصة فحكمهما كالثاني الخامس ان يكون مجهول التاريخ والقول مختص بالامة ولا دليل
على التأسي والتكرار فلا تعارض بالنسبة اليه ص اما في حق الامة فالاختلاف وقد سبق السادس ان يكون
الصورة بحالها ويدل دليل على التأسي والتكرار السابع ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسي
خاصة الثامن ان يكون كذلك ويدل دليل على التكرار خاصة فحكم هذه الثلثة كالخامس التاسع ان
يكون كذلك مجهول التاريخ والفعل مختص به ص وبالامة فعلى القول الاول مقتضى الفعل منسوخ في حقه ع
وفي حق الامة ايضا وعلى القول الثاني مقتضى الفعل منسوخ في حقهما العاشر ان يكون كذلك ويدل
دليل على التأسي والتكرار الحادي عشر ان يكون كذلك ويدل دليل على التأسي خاصة الثاني عشر
ان يكون كذلك ويدل على التكرار خاصة فحكم هذه الثلثة كالتاسع واعلم ان القسم الاخير قد يجيء منه
ستة وثلثون قسما واقتصرت على اثني عشر لجري الجميع مجراها في الاحكام قال دام ظله البحث الرابع
الحق انه ص لم يكن متعبدا بشرع قبله قبل النبوة ولا بعدها والا لاشتهر ولافتخر به اهل تلك الملة ولوجب
مراجعة من تقدمه لو كان متعبدا بعد النبوة ولعلم معاذا عند سؤاله اقول اختلف الناس في ان النبي ع
هل كان متعبدا بشرع احد الانبياء قبله قبل النبوة وبعدها اما قبل النبوة فذهب جماعة من الاصوليين
منهم ابو الحسين البصري الى انه لم يكن متعبدا بشرع احد وهو اختيار المص لانه لو كان كذلك لوجب عليه الرجوع
الى تلك الشريعة والاخذ منها ولو كان كذلك لنقل اهل التواتر واشتهر ولانه لو كان متعبدا بشرع احد
لافتخر اهل تلك الشريعة ولو كان هذا واقعا لنقل ولو نقل لاشتهر وقال قوم انه كان متعبدا لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع نوح ع وقال آخرون بشرع ابرهيم ع وقال آخرون بشرع موسى ع وقال
آخرون بشرع عيسى ع واحتجوا بان شرع من تقدم النبي ص عامة في جميع اهل عصره والنبي قبل نبوته
ع فيكون داخلا فيه وبانه ص كان قبل النبوة يصلي ويحج ويطوف بالبيت ويعتمر ويذكي الذبيحة ويأكل

ويترك

ويترك الميتة ويركب البهيمة والعقل لا يدري عما منعها من المصلحة والمفسدة والجواب بمنع عمومية
شرع من تقدمه ع لعدم نقله بلفظ العموم وعلى تقدير التسليم بعدم تسليم النقل اليه ع نقلا يوجب
العمل به ولهذا بعث ع واكل لحم المذكى وركوب البهيمة يحسن لما فيه من النفع ونمنع عدم ادراك
العقل وفعله ع الصلوة والحج والطواف والاعتمار يجوز ان يكون للتبرك بفعل المنقول اليه اعمالا
من الانبياء ع وتوقف السيد المرتضى والقاضي عبد الجبار والغزالي لكون التعبد تابعا لما
لم يعلم الله تع فيه من المصلحة وعلمه تابعا للمفسدة فيجوز ان يكون في تعبده ع بشرع غيره مصلحة
فيوجبه الله تع وان لا يكون فعلا فلا يوجبه ولا احدهما فوجب الوقف والجواب ما تقدم من انه لو كان لنقل
واما بعد النبوة فقد اختلفوا فذهب السيد المرتضى واكثر الامامية الى انه لم يكن متعبدا بشرع احد من قبله
لانه لو كان كذلك لوجب الرجوع في الحكم الذي ما نزل الوحي اليه ولما توقف فيه لكنه لم يرجع وتوقف
في كثير من الاحكام الى نزول الوحي ولما روي ان عمر طالع ورقة من التورية فغضب ع وقال لو كان
اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فدل على انه ع ما كان متعبدا بشرع احد ولانه لو كان متعبدا بشرع
احد لوجب على العلماء الرجوع اليه لوجوب التأسي وليس كذلك والا لو كان كذلك لعلم معاذا حين بعثه
الى اليمن ولما لم يعلم عرفنا انه لم يكن متعبدا به لقوله ع بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فاقره ع له على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله ونقل عن اصحاب ابي حنيفة وعن احمد في احدى الروايتين وعن
اصحاب الشافعي انه ع كان متعبدا بشرع من قبله بطريق الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل
اربابها ثم اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم ع وقال آخرون بشرع موسى ع وقال
آخرون بشرع عيسى ع احتجوا بقوله تع فبهديهم اقتده وقوله تع شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
وقوله تع انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي ص سيد المرسلين وبما روي عنه

دليل عليه

في قصاص السن انه قال كتاب الله يقضي بذلك وليس في الكتاب ما يقضي ذلك الا في التورية وهو قوله السن بالسن
والجواب عن الاولى والثانية ان المراد به اصول الدين المتفق عليها جميع الانبياء لا الفروع وعن الثالثة
ان قوله تع يحكم بها النبيون معناه ببعضها وهو الاصول ايضا لعدم حكم جميع النبيين بجميع ما في التورية
لان في القرآن ما يدل على هذا وهو قوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى قال
دام ظله الفصل السابع في النسخ وفيه مباحث الاول في تعريفه النسخ في اللغة النقل والتحويل
وقيل الابطال وفي عرف الفقهاء رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا واختلفوا فقال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطابه تع متعلق بالفعل
بحيث لولا طريان النسخ لبقي وقال ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهى
بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر اقول النسخ في اللغة يطلق على الازالة كقولهم نسخت الشمس
الظل ونسخت الريح آثار القوم وعلى النقل والتحويل كقولهم نسخت الكتاب اي نقلت من كتاب الى آخر
ومنه تناسخ المواريث لنقلها من وارث الى آخر وقوله تع انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون اي ننقله
الى الصحف في اطلاقه على هذا المعنيين هل هو على سبيل الحقيقة او في احدهما على سبيل الحقيقة وفي الآخر
على سبيل المجاز فقال القاضي ابو بكر والغزالي بالاول وقال ابو الحسين انه حقيقة في الازالة مجاز
في النقل والتحويل وهو الحق لاولوية المجاز على الاشتراك وقال القفال من الشافعية انه حقيقة
في النقل والتحويل دون الازالة واما في عرف الفقهاء فقد اختلف في تعريفه فقال القاضي
ابو بكر انه رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وهو
اختيار المصنف قوله رفع الحكم ليدخل فيه الامر والنهي والخبر وقوله الثابت بالخطاب المتقدم
احترازا عن رفع الحكم الذي يكون ثابتا بالعقل كالبراءة الاصلية فانه لا يسمى نسخا بل يكون ابتداء
ايجاب الاحكام وقوله بخطاب ليدخل فيه اللفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وقوله

النسخ

متراخ

متراخ عنه احترازا عن بيان انتهاء الحكم وقت الخطاب فان ذلك لا يسمى نسخا وقوله على وجه لولاه
لكان ثابتا لان النسخ هو الرفع وانما يتحقق اذا كان المتقدم لولا الناسخ لبقي اعترض على هذا
التعريف بان الامة اذا اختلفت على قولين سوغ للمقلد الاخذ باي القول كان ثم اجمعت
على احدهما لم يجز له الاخذ الا بالقول المجمع عليه وهذا رفع حكم ثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه
مع انه ليس بنسخ واجيب بان النسخ ليس بقول اهل الاجماع بل بالنص الذي اوجبهم الاجماع واعترض
ايضا على قوله الثابت بالخطاب المتقدم بانه غير منعكس فان الثابت بفعله ع اذا رفع يكون نسخا ايضا
اذا كان الناسخ والمنسوخ بفعل النبي ع مع القرينة وقالت المعتزلة النسخ وهو اللفظ الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا والاعتراض الوارد على
تعريف الاول وارد ههنا وقيل انه ازالة بعد استقراره وهو منتقض بما اذا زال الحكم بالعجز
والشرط والغاية واختلفوا ايضا بان النسخ هل هو رفع بمعنى ان حكاية خطابه تع تعلق بالفعل
بحيث لولا طريان الضد لبقي او انه بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته في
ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر لا تأثير له في زوال الحكم الاول قال القاضي ابو بكر بالاول
لان النسخ في اللغة الازالة فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم النقل وذلك الزائل لا بد له
من مزيل وليس الا الناسخ وقال ابو اسحق بالثاني لان الناسخ حادث والمنسوخ باق وليس
زوال الباقي بطريان الحادث اولى من ارتفاع الحادث ببقاء الباقي قال دام ظله البحث الثاني
في جوازه اكثر المسلمين على ذلك وخالف فيه ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود لنا ان الاحكام
منوطة بالمصالح والامتناع في كون الوجوب مثلا مصلحة في وقت ومفسدة في آخر فلو كلف به دائما
لزم التكليف بالمفسدة فيجب رفعه في وقت كونه مفسدة وهو المط ولقوله تع ما ننسخ من آية او
ننسها نأت بخير منها ولان النسخ وقع في شرع اليهود كتحريم كثير من الحيوان على لسان موسى ع

مع اباحة الجميع عدا الدم على لسان نوح وغير ذلك من الاحكام واحتجاج اليهود بقول موسى ع تمسكوا
بالسبت ابدا ضعيف لان التأبيد يطلق على الزمان الطويل لقوله في التورية يستخدم العبد ست سنين
ثم يعرض عليه العتق فان ابى ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم العبد خمسين سنة
ثم يعتق في تلك السنة وايضا تواتر اليهود انقطع لان بخت نصر افناهم الا من شذ اذا عرفت هذا
فالنسخ قد وقع في القرآن كما في القبلة والاعتداد للوفاة وثبات الواحد للعشرة ووجوب تقديم
الصدقة امام المناجاة وقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد به لم يتقدم من
كتب الله ما يبطله ولا يأتيه بعده (منها ما يبطله صح) لا ما توهمه ابو مسلم من نفي النسخ اقول اتفق المسلمون على جواز النسخ
عقلا وسمعا الا ان ابا مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود انكره بعض اليهود عقلا ايضا
والدليل على الجواز ان افعال الله سبحانه اما ان تكون متعلقة بالمصالح والاغراض وهو قول المعتزلة
او لا بل يفعل لا لغرض ومصلحة وهو قول الاشاعرة والنسخ جائز على التقديرين اما على الاول
فلجواز كون الوجوب مصلحة في وقت فيأمر به ومفسدة في آخر فينهى عنه وبالعكس واما على
الثاني فانه جائز ايضا لان الله تعالى يغير ويبدل كيف شاء لا لمصلحة وغرض واما دليل الوقوع
ثبوت نبوة محمد ص بالدلائل القاطعة لانه لو لم يكن النسخ واقعا لم يصح القول بنبوته ع ولاجماع
ع على وقوع النسخ كما في استقبال الكعبة فانه ناسخ للاستقبال الى بيت المقدس ولانه قد ورد في
التورية ان الله تعالى قال لنوح ع اذا خرج من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم على موسى ع وبني اسرائيل كثيرا
من الحيوانات ولانه قد ورد في التورية ان الله تعالى امر آدم ان يزوج بناته من بنيه ثم حرم في شريعة
بعده احتج المنكرون (عقلا ونقلا) سمعا بان الله سبحانه لما بين شرع موسى ع فاما ان يكون قد بين دوامه
او لا والاول اما ان دل دليل على نسخه بعد حين او لا والاول باطل لاجتماع النقيضين وهو الدوام

(واللادوام)

واللادوام ولنقل ايضا كثرة لتوفر الدواعي والثاني يستلزم ان يصير منسوخا لادائه الى التلبيس ولئن
لم يبين دوام شرعه ولا نسخه اقتضى الفعل مرة واحدة وهو باطل بالاجماع ولكون شرعه باقيا الى زمان عيسى ع
وبتواتر النقل عن موسى ع انه قال تمسكوا بالسبت (ابدا) ما دامت السموات والارض والجواب عن الاول
اتفاق المسلمين على ان الله تعالى بين شرع موسى بلفظ يدل على الدوام لكن اختلفوا في ما ذكر ما يدل على النسخ فاثر
ابو الحسين ذكر ذلك فعلى هذا يجوز ان الله تعالى قد ذكر النسخ ولم ينقل لان [illegible] التواتر في اليهود لان بخت نصر
افناهم الا من شذ وعن الثاني لا نسلم ان موسى ع قال ذلك وعلى تقدير التسليم ان المراد بالتأبيد طول
الزمان لوروده كثيرا في التورية بهذا المعنى فانه قال في التورية العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه
العتق في السابعة فان ابى العبد فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق
في تلك السنة وقال ايضا في البقرة المأمور بذبحها فانه يكون سنة ابدا ثم زال التعبد به وغير ذلك واحتج
المنكرون عقلا بان الفعل ان كان حسنا قبح النهي عنه وان كان قبيحا قبح الامر به والجواب انه يكون مصلحة
في وقت ومفسدة في آخر اذا ثبت هذا فاعلم ان المسلمين اتفقوا على جواز النسخ في القرآن الا ابا مسلم
الاصفهاني لان آية العدة باربعة اشهر وعشر ايام ناسخة الاعتداد بالحول وكآية الصدقة والقبلة
وكثبات الواحد للعشرة فانه منسوخ بثبات الواحد للاثنين ولقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها اعترض ابو مسلم على الاول بان الاعتداد بالحول لم يزل كالحامل اذا انتهى حملها الى الحول
وعلى الثاني بانه زال لزوال سببه وهو تمييز المنافقين عن المؤمنين حيث لم يتصدقوا وعلى الثالث
بان النسخ هنا الازالة عن لوح المحفوظ وعلى الرابع بان التوجه الى بيت المقدس ما زال كما في
حال الاشتباه واجيب عن الاول بالمعارضة بما اذا لم ينته الحمل الى سنة وعن الثاني بانه لو كان
كذلك لوجب ان يكون كل من لم يتصدق منافقا والتالي باطل لانه لم يتصدق غير علي ع وهو ضعيف
لان للقائل ان يمنع بطلان التالي وعن الثالث بان الازالة عن لوح المحفوظ تختص بجميع القرآن

وهو غير محل النزاع وعن الرابع بتساوي الجهات كلها واحتج ابو مسلم بقوله تعالى لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه والجواب ان معناه ليس في كتب الله السابقة ما يبطله ولا يأتي بعده ما
توهم ابو مسلم من نفي النسخ قال دام ظله البحث الثالث في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله ذهب المعتزلة
الى بطلانه لاستحالة كون الشيء حسنا وقبيحا في وقت واحد والامر بالقبيح والنهي عن الحسن فذلك الفعل
في ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به والاشعرية ذهبوا الى
جوازه لانه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ولده لقوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك ثم نسخ عنه بالفدية
وهذا عندي اقوى والجواب عن حجة المعتزلة ان الحسن والقبح كما يوصف الفعل بهما فكذا
يلحقان الامر فجاز ان يكون الشيء حسنا الا ان الامر يشتمل على نوع مفسدة فيلحقه النسخ باعتبار
لحوق القبح الامر لا المأمور اقول يجوز نسخ الفعل بعد مضي وقت فعله سواء فعله المكلف ام لا واما
قبل مضي وقت فعله او قبل حضور وقته اختلف فيه فذهب المعتزلة الى امتناعه لاستحالة كون
الشيء الواحد في الوقت الواحد والوجه الواحد حسنا وقبيحا حتى يكون مأمورا به منهيا عنه كما لو امر
المكلف غدوة لصلوة ركعتين مثلا وقت الظهر ثم ينهى عنه في الحال او وقت الظهر ولان الفعل
المأمور به لو نهى عنه ظهر عدم ارادته فيكون المكلف مأمورا بما لم يرد ايقاعه فينتفي الوثوق باوامر
الشرع لجواز ان لا يكون مرادا احتجت الاشاعرة بان الله تعالى امر ابرهيم ع بذبح اسمعيل ع لقوله تعالى
اني ارى في المنام اني اذبحك فنسخه قبل دخول وقتها وبقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت والجواب
عن الاول بمنع الامر بالذبح بل بمقدماته فقد حصل وهو الاضجاع واخذ المدية وقوله اني
ارى في المنام اني اذبحك لا يدل على انه مأمور به وقوله يا ابت افعل ما تؤمر في المستقبل لا فيما مضى
من الرؤيا وقوله ان هذا لهو البلاء العظيم لا يدل على انه كان مأمورا بالذبح لان الاضجاع ووضع السكين
على الحلق (الحلق) بلاء عظيم وقوله وفديناه بذبح عظيم لا يدل ايضا على الامر بالذبح بل على توقع الامر

(كما ظهر)

كما ظهر من مقدماته وعلى تقدير تسليم انه ع امر بالذبح لكن لا نسلم انه قد نسخ لما روي من فعل الذبح لكن كلما
قطع شيئا اوصله الله تعالى لا يقال لو كان فعل الذبح لبطل الحيوة واللازم باطل فالملزوم مثله لانا نقول
لا نسلم ان بطلان الحيوة شرط في كون الذبح ذبحا بل انه عبارة عن قطع الموضع المخصوص مطلقا وهو اعم
من ان يكون مع بطلان الحيوة او عدمه لقبوله القسمة اليهما لانه قد يقال ذبح الحيوان فمات وذبح
فلم يمت وعن الثاني انه يمحو ما يشاء لكن لم قلتم انه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها (سلمنا) سلمنا لكن
المراد يمحو ما يشاء مما يكتب الملكان من المباحات والطاعات والمعاصي ما يشاء او ان المراد
انه يمحو عن لوح المحفوظ ما يشاء ويثبت فيه واعلم ان المص قد اختار مذهب الاشاعرة واجاب
عن حجة المعتزلة بان الامر بالشيء قد يكون حسنا وقبيحا باعتبار كون ذلك الشيء موصوفا بهما وقد يكون
كذلك باعتبار لحوقهما الامر فيجوز ان يكون الامر مشتملا على وجه مفسدة فيلحقه النسخ بهذا الاعتبار
وان كان المأمور به حسنا كما لو امر السيد عبده بالذهاب الى القرية المسماة غدا ويكون غرضه
في ذلك حصول الرياضة في الحال والتوطين والعزم على اداء الفعل ويعلم انه سيسقط هذا الامر عنه
قال دام ظله البحث الرابع يجوز نسخ الشيء الى غير بدل كالصدقة امام المناجاة والى ما
هو اثقل اقول يجوز نسخ الشيء لا الى بدل لوجود المقتضي وهو كون وجوب الشيء مصلحة في وقت
مفسدة في آخر وعدم المانع لان المانع اما ان يكون عدم القدرة على النطق بالنسخ وهو باطل بالاتفاق
او القبح وهو باطل ايضا لانه قد وقع كثيرا وايضا عدم الوقوع لا يدل على عدم الجواز وللوقوع كالصدقة
امام المناجاة فانها كانت واجبة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا
بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخت لا الى بدل بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا فتاب الله عليكم وكزيارة
القبور فانها كانت محرمة فنسخت لا الى بدل بقوله ع كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وادخار لحم الاضاحي كان محرما ثم نسخ لا الى بدل والامساك بعد الفطر في الليل كان واجبا

ثم نسخ كذلك ومنعه قوم واستدلوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب
ان المراد بالآية اللفظ لا الحكم وعلى تقدير التسليم معناه نسخ العقد به خير من ثبوته ويجوز النسخ
ايضا الى اثقل كنسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان والحبس في البيوت بالرجم والجلد وكنسخ التخيير
بين صوم رمضان والفدية بالمال فالتعيين بالصوم وهو مذهب المحققين وقال بعض اهل الظاهر
بالمنع لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها فالخير الاخف وبقوله تعالى يريد الله ان يخفف
عنكم وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والجواب ليس المراد بالخير الاخف بل الاكثر ثوابا وان كان اشق
والتخفيف واليسر انما يريد في الآخرة قال دام ظله ونسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس اقول
يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما فلان التلاوة عادة شرعية كما ان العمل بمقتضاه
كذلك لقوله عليه السلام من قرأ القرآن واعربه فله بكل حرف حسنة ولقول ابي جعفر عليه السلام من قرأ القرآن قائما
في صلوته فانما يكون له بكل حرف مائة حسنة ومن قرأ في صلوته جالسا كتب له بكل حرف خمسون حسنة
ومن قرأه في غير صلوته كتب له بكل حرف عشر حسنات فكما جاز كون وجوب العمل بمقتضاه مصلحة
في وقت ومفسدة في آخر فنسخ كذا يجوز ان يكون التلاوة مصلحة في وقت دون آخر وبالعكس او كلاهما
ولوقوعه لما روي ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فنسخ التلاوة خاصة
وعن انس عن قتلى بئر معاونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا واما
العكس فكثير كآية الاعتداد والصدقة وغيرهما واما نسخهما كما روي ان سورة الاحزاب تعادل
البقرة فنسخا التلاوة والحكم وقال بعض المعتزلة بعدم الجواز لان التلاوة مع الحكم كالعلم مع العالمية
والمفهوم مع المنطوق فلا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر وايضا ان بقاء التلاوة من دون الحكم
يؤدي الى اعتقاد الجهل لايهامه بقاء الحكم ويستلزم عدم الفائدة والجواب عن الاول
بمنع التساوي لكون التلاوة كالامارة وعن الثاني بمنع ادائه الى الجهل وانما يكون كذلك

لو لم يدل دليل على نسخ الحكم وعن الثالث بمنع عدم الفائدة لان التلاوة خاصة عبادة ويثاب
عليها قال دام ظله ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه كقوله عمرت نوحا الف سنة ثم يقول عمرته الف سنة
الا خمسين عاما ونسخ الامر المقيد بالتأبيد لانه شرطه اقول ان نسخ الخبر على قسمين لنفسه ولمدلوله
والاول اما ان ينسخ تلاوته او التكليف كما لو كلفنا بخبر شيء فينسخ التكليف والاول اما ان يكون
ماضيا او مستقبلا والثاني لانه اما ان يجوز تغيره كالاخبار بكفر زيد وايمانه او لا كالاخبار بحدوث
العالم ووجود الباري وهذا القسم بفرديه جائز لا خلاف فيه لجواز تعلق المصلحة والمفسدة
بالازمان لجوازه بالنسبة الى الاحوال واما الثاني وهو الذي يكون النسخ لمدلوله فلانه اما ان
يجوز تغيره او لا والثاني لا يجوز نسخه بلا خلاف كالاخبار عن قبح الظلم عن الله تعالى وصفاته والاول
اما ان يكون احكاما او غير احكام والاول مثل الاخبار بوجوب الحج ابدا وهذا يجوز نسخه في المستقبل
واما الثاني فقد اختلف فيه فذهب ابو عبد الله البصري وابو الحسين وقاضي القضاة والسيد المرتضى
الى جوازه سواء كان ماضيا مثل ان يخبر الله تعالى بتعمير نوح الف سنة ثم يقول في المستقبل الف سنة
الا خمسين عاما او مستقبلا مثل ان يخبر بتعذيب العصاة ابدا ثم يخبر بان المراد بالابد الف سنة
واختار المص الجواز مطلقا اذا كان مقتضى الخبر متعددا كما تقدم من تعمير نوح ع فيكون الثاني نسخ
ح بيانا بان المراد ليس جميع مدلول الخبر فذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الفقهاء الى منعه في الوعد
والوعيد ومنع بعضهم نسخ مدلول الخبر مطلقا وآخرون من نسخ الماضي دون المستقبل واستدلوا
بان النسخ في الخبر يوهم الكذب وبانه لو قال اهلك الله عادا ثم قال ما اهلكهم يكون كذبا مطلقا والجواب
عن الاول بمنع ايهام الكذب وانما يلزم ذلك مع اتحاد المدلولين واما مع التعدد فلا وبالمعارضة
بالامر فانه يوهم البداء مع جوازه قطعا خلافا للشاذ وعن الثاني بانه انما لزم الكذب لعدم تكرر
الاهلاك واما الامر المقيد بالتأبيد يجوز نسخه مثل ان يقول افعلوا هذا الفعل ابدا ثم نسخ في المستقبل

لان شرط النسخ للشيء ان يكون ذلك الشيء موقتا والا لم يكن نسخا ولان التأبيد يستعمل في العادة مبالغة
لطول الزمان كقوله لازم فلانا ابدا ولان العام المستغرق للاشخاص يجوز نسخه فكذا الامر العام
بجميع الزمان بجامع الاستغراق وقال قوم انه لا يجوز لان التأبيد يفهم منه استغراق الازمنة فيكون
مثل النص على كل وقت وقت وكما لا يجوز النسخ هنا فكذا هناك ولانه لو جاز ذلك لم يحصل العلم بدوام
العبادة قطعا والجواب عن الاول بمنع عدم الفرق فان الفرق ظاهر بين قوله افعلوا ابدا وبين
نصه على كل وقت وقت وعن الثاني بمنع حصول العلم قبل النسخ ايضا لعدم حصول العلم بدوام الفعل
من التأبيد لاستعماله في طول الزمان مبالغة سلمنا لكن انما يلزم ذلك اذا لم يكن طريق غيره وهو ممنوع
قال دام ظله ونسخ المتواتر من السنة بمثله وبالخبر الواحد عقلا لكنه غير واقع ونسخ خبر الواحد
بمثله وبالمتواتر ونسخ الكتاب بمثله كالقبلة والعدة ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة كالحبس في البيوت
خلافا للشافعي اقول نسخ الاخبار اما ان يكون نسخ المتواتر بمثله او نسخ الواحد بمثله او نسخ الواحد
بالمتواتر او بالعكس فالاقسام اربعة فالاول اتفقوا على جوازه لانهما دليلان متساويان في القوة
والدلالة وقد تعارضا فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم واما الثاني فجائز ايضا كقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها واما الثالث جائز ايضا واما الرابع فقد اتفقوا على جوازه عقلا لكون
كل واحد منهما طريقا الى معرفة الاحكام وقد تعارضا فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم ولجواز التخصيص
فكذا النسخ لانه نوع منه واختلفوا في وقوعه سمعا فمنعه الاكثر وهو اختيار المص لقول علي ع لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ولان خبر الواحد ضعيف والمتواتر
قوي فلا يرتفع القوي بالضعيف وقال اهل الظاهر وداود بجواز الوقوع لجواز تخصيص المتواتر
بالواحد فكذا نسخه ولانهما دليلان شرعيان تعارضا وجب تقديم المتأخر كالمتواترين في
الجواب بالفرق بين التخصيص والنسخ بالاجماع وكلامهم انما يتأتى في التجويز العقلي اما الوقوع

السمعي فلا وعن الثاني ان احدهما قطعي والآخر ظني فلا يجوز نسخ القطعي بالظني واما نسخ
الكتاب اما ان يكون نسخ الكتاب بالكتاب او بالمتواتر او بالآحاد او نسخ المتواتر بالكتاب او نسخ
الواحد بالكتاب فالاقسام خمسة اما الاول فقد اتفق الاصوليون على الجواز لوقوعه كآية العدة
والصدقة وثبات الواحد للعشرة واما الثاني فقد اختلف فيه فقال اكثر متكلمي المعتزلة والاشاعرة
والامامية ومالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج بجوازه ووقوعه وهو اختيار المص لانهما دليلان
موجبان للعلم والعمل وتعارضا فيقدم المتأخر كالآيتين ولوقوعه كالحبس في البيوت للزانية
لقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ثم نسخ بقوله
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد ثم نسخت هذه الآية بالرجم الثابت بالسنة واعترض
بانه نسخ الكتاب بمثله لما روي عن عمر انه كان انزل الله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله ورسوله فنسخت تلاوته واجيب بان الشيخ والشيخة ليس من القرآن لما روي
عن عمر انه قال لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا
زنيا على حاشية المصحف واعترض بانه يجوز ان يكون مراده زاد ما كان منسوخ التلاوة
دون الحكم فيكون من القرآن ومنع منه الشافعي واحمد في احدى روايتيه والظاهرية لقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ولا يكون مثل القرآن او خير منه الا القرآن
ولقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ ضد البيان فلا يقع بالسنة ولقوله تعالى قال الذين
لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي فلا يكون السنة ناسخة للقرآن والجواب عن الاول بانه ليس في الآية ما يدل
على ان الخير هو الناسخ بل يجوز ان يكون غيره وايضا لا نم ان مثل القرآن او خيرا منه لا يكون
الا في القرآن لان السنة مثل القرآن لكونها مستندة الى الله تعالى كالقرآن وعن الثاني بمنع كون

النسخ ضد البيان بل هو نوع من البيان وعن الثالث انه لا يدل على عدم كون السنة ناسخة للقرآن
بل يدل على ان النسخ لا يكون الا بالوحي والسنة من الوحي لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فيجوز نسخ القرآن
بها واما الثالث فلا يجوز لان القرآن قطعي وخبر الواحد ظني فلا يجوز القطعي بالظني واما الرابع
فذهب اكثر الاصوليين من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه الى جوازه
لانهما دليلان قطعيان من الله تعالى وقد تعارضا فيقدم المتاخر كما اذا كانا من جنس واحد
ولوقوعه لان قوله تعالى فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام ناسخ للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة
وقوله تعالى فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة على الصائم بالليل الثابت بالسنة وقوله تعالى فلا ترجعوهن
ناسخ لما صالح النبي ع اهل مكة عام الحديبية من ان كل من جاءه مسلما رده ورد ع ابا جندل واصحابه
فجاءت امراة فانزل الله فلا ترجعوهن وصلوة الخوف الواردة في القرآن ناسخة لجواز تاخيرها الى
انقضاء القتال لقول النبي ع يوم الخندق وقد اخر الصلوة لمنعهم حشى الله قبورهم نارا وكذا
حكم الخامس على قول من يقول انه حجة وقال الشافعي لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فالسنة بيان للقرآن فلو كان القرآن ناسخا لها لزم ان يكون بيانا لها لان النسخ نوع من
البيان فيدور والجواب انه لا نم ان جميع كلام النبي ع بيان للقرآن حتى يلزم الدور وعلى تقدير التسليم
ان المراد بالبيان الابلاغ **قال** دام ظله واما الاجماع فلا ينسخ لان شرط انعقاده وفات الرسول ع
ولا ينسخ به لان وقوعه على خلاف النص خطأ **اقول** ان الاجماع لا ينسخ لان شرط الاجماع وفات الرسول ع
فانه لو كان حيا وخالف لم ينعقد الاجماع لكونه سيد المؤمنين فان وافق فيكون الاعتبار بقوله ولا ينسخ
به ايضا لان المنسوخ به اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلو وقع على خلاف
النص فيكون خطأ واما الثاني فلان المتاخر ان دل على كون الاول خطأ لزم خطأ الاجماع وهو باطل
وان دل على كونه صوابا الى هذه المدة في الاول لئن كان مطلقا لا يكون دالا على الحكم الى هذا الوقت

وان كان

وان كان مقيدا بالغاية فيكون الاول منتهيا بذاته لا بانه يكون منسوخا بالمتاخر واما الثالث فلانه
انما يتاتى ذلك لو ثبت بالقياس حكم ثم تجدد الاجماع على خلافه وهو باطل لان شرط صحة القياس عدم الاجماع
فلا يثبت معه للقياس حكم لزوال شرطه وقد ضعفه شيخنا دام ظله في النهاية بانه اذا كنا متعبدين بالقياس
يجوز ان يدل على شيء يجب علينا العمل ثم تجدد الاجماع بخلافه وهو معنى الاجماع اذا ثبت هذا فاعلم
ان هذا اختيار المص وعليه اكثر الاصوليين وقال السيد المرتضى وعيسى بن ابان وبعض المعتزلة بجواز النسخ
بالاجماع لانه دليل عقلي شرعي فيجوز النسخ به كالقرآن والسنة ولان ابن عباس لما قال كيف تحجب الاخوين
الام عن الثلث والله تعالى يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة قال عثمان
حجبهما قومك يا غلام وهو يدل على النسخ بالاجماع والجواب عن الاول بمنع التساوي لان القرآن والسنة
اصلان بخلاف الاجماع وعن الثاني انه لا يدل على جواز النسخ بالاجماع بل على جواز اطلاق
الجمع على الاثنين **قال** دام ظله البحث الخامس لا خلاف في ان زيادة عبادة على العبادات ليست نسخا للعبادات
وزيادة غيرها نسخ عند ابي حنيفة خلافا للشافعي والحق ما قاله ابو الحسين وهو ان الزيادة لا شك انها
تقتضي زوال امر واقله عدمها فان كان الزائل حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الازالة
نسخا والا فلا فزيادة التغريب تزيل عدمه وهو حكم عقلي مستند الى البراءة الاصلية لان ايجاب
الحد لا اشعار فيه بنفي الزائد ولا اثباته اما زيادة ركعة على الصبح فانها ترفع وجوب التشهد عقيب
الركعتين فكانت نسخا لهذا الحكم لا الركعتين لان النسخ لا يرد على الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما
لانهما كانتا مجزيتين والآن انما لم تجزيا لوجوب الثالثة ووجوب الثالثة انما يرفع نفي وجوبها
ونفي وجوبها عقلي **اقول** الزيادة على العبادات اما ان يكون منفصلة على المزيد عليه كزيادة
صلوة سادسة على الصلوات الخمس او صوم شهر ثان على رمضان او متصلة به والاول اتفق العلماء على
انها ليست بناسخة خلافا لفقهاء العراق فانهم ذهبوا الى ان زيادة صلوة سادسة ناسخة لانها

تجعل الاخيرة غير الاخيرة وليس كذلك اجماعا واما الثانية فاما ان تغير حكم المزيد عليه في الشرع
بمعنى انه لو وقع مستقلا لم يجز كزيادة ركعتين على ركعتين في الحضر او لم تغير كزيادة عشرين على حد
القاذف وزيادة التغريب على حد الزاني واختلف الاصوليون فيهما فقال ابو علي وابو هاشم
واصحاب الشافعي انهما ليسا بنسخ وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي انهما نسخ وفصل
الباقون فقال السيد المرتضى وقاضي القضاة ان الزيادة نسخ مع التغير والا فلا وقال ابو علي
وابو عبد الله ان كانت الزيادة تغير حكم المزيد عليه في المنفصل تكون نسخا كزيادة التغريب في المستقل
والا لم تكن نسخا كما لو وجب ستر الفخذ فيجب ستر بعض الركبة فلا تكون هذه الزيادة نسخا لكونها مقارنة
له وقال بعضهم ان افاد النص من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت
نسخا كقوله ع في سائمة الغنم زكوة لكونها مقارنة له وقال بعضهم ان افاد النص من جهة دليل
الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا كقوله ع فقد فهم منه نفي الزكاة في المعلوفة
كانت الزيادة نسخا والا فلا وقال ابو الحسين الكلام في الزيادة على النص في ثلثة مواضع الاول
افادة معنى النسخ الثاني في تسميتها نسخا الثالث في حكمه اما الاول فالاولى انها تفيد معنى النسخ لان
معنى النسخ الازالة ولا شك ان كل زيادة تقتضي ازالة امر اقله ازالة عدمها واما الثاني ان كان
الزائل حكما شرعيا والزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا والا فلا وهو اختيار المص فعلى هذا
زيادة التغريب ليست نسخا لانها تزيل عدمه وهو حكم عقلي مستند الى البراءة الاصلية لان ايجاب الحد
لا يدل على نفي الزائد ولا اثباته لجواز التقييد بكل واحد منهما من غير تكرير ولا نقض وكذا زيادة
عشرين على جلد ثمانين اما لو زاد على الصبح ركعة قبل التشهد فهذه الزيادة تكون نسخا لوجوب التشهد
عقيب الركعتين لانه حكم شرعي والزيادة متراخية عنه ولا يكون نسخا للركعتين ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما
لانهما كانتا مجزيتين والآن لا تجزيان لوجوب ركعة منضمة اليهما وهذه الركعة لم ترفع الا نفي وجوبها

ونفى

ونفي وجوبها عقلي قيل عليه ان تحريم الزيادة حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة فيكون نسخا واجيب
بانه انما يلزم ذلك لو كان وجوب الركعتين يدل على تحريم الزيادة وهو ممنوع لجواز استفادته من دليل
آخر وفي هذا الجواب ضعف واما الثالث وهو انه هل يجوز اثبات تلك الزيادة على النص بخبر واحد
او قياس ام لا فان كان الزائد ثابتا بخبر الواحد يجوز اثبات الزيادة الناسخة بخبر الواحد ايضا
او كان عقليا ويجوز في الثاني بالقياس ايضا دون الاول وقيل ان كان الزائد حكما عقليا والحكم
الثابت بالزيادة يعم به البلوى لم يجز اثباتها بخبر الواحد وقيل ان كان حدا او كفارة دون الاول
وقيل لئن كان لم يجز اثباتها بالقياس **قال** دام ظله واما نقصان جزء العبادة فالحق انه ليس نسخا للعبادة
لان المقتضي للجزئين ثابت وخروج احدهما لا يقتضي خروج الآخر وكذا شرطها نعم انه نسخ للجزء والشرط
اقول ان العبادة المنقوصة اما ان يتوقف عليه صحة عبادة اخرى قبل النقصان ام لا والثاني
ليس نقصانها نسخا لما عداها بل لنفسها فقط بالاجماع كايجاب الصوم والصلوة ونقصان احدهما والاول
لا خلاف في انه نسخ لما سقط سواء كان شرطا كالوضوء او جزءا كالركعة من الصلوة وهل هو نسخ للمشروط
او للجزء الباقي اختلف في ذلك فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون نسخا وهو اختيار المص
لان المقتضي للجزئين ثابت وهو الامر المتناول لهما ونسخ احدهما لا يقتضي نسخ الآخر وايضا ان نسخ
الوضوء ليس نسخا للصلوة ولا لحكمها مثل الوجوب والاجزاء وكونها عبادة لان التقدير انها باقية
على هذه الصفات وقال قوم من المتكلمين والغزالي انه نسخ وقال القاضي عبد الجبار ان نسخ جزء العبادة
يكون نسخا للجزء الباقي دون الشرط وقال السيد المرتضى لئن كان الباقي بعد النقصان لو قدر فعله قبل
النقصان له حكم في الشريعة لم يكن نسخا كنقص عشرين من الحد وان لم يكن كذلك كنقص ركعة من الصلوة
فهو نسخ واستدل بان نسخ الركعة نسخ لبعض الصلوة وانفراد الباقي فالركعتان الباقيتان ليستا
جزءا من الثلث بل عبادة اخرى والا لزم كون كل من صلى الصبح ثلثا آتيا بالواجب وزيادة

واجيب بمنع عدم كونهما من الثلث وبمنع الملازمة في صلوة الصبح لانها انما لم تكن صحيحة لادخال ما ليس
من الصلوة فيها وبالمعارضة بانه لو لم تكونا من الثلث لافتقر في وجوبهما الى امر جديد وهو خلاف
الاجماع قال دام ظله الفصل الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول اجماع امة محمد صلعم حق اما على
قولنا فظاهر لانا نوجب المعصوم في كل زمان وهو سيد الامة فالحجة في قوله واما المخالف فلقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي وجوب اتباع سبيلهم
ولقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ولقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر ولقوله ع لا تجتمع امتي
على الضلالة اقول الاجماع لغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال ع لا صيام
لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه واجمع الرجل اذا صار
ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر واما في الاصطلاح فقد اختلفت عبارة الاصوليين
في ذلك قال الغزالي انه اتفاق امة محمد ع خاصة على امر من الامور الدينية وهو منتقض لاقتضائه عدم
انعقاد الاجماع بالموجودين في كل عصر لكونهم بعض الامة وقال النظام هو كل قول قامت حجته
وينتقض بقول الواحد وقال بعضهم انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ع على امر من الامور
وهو منتقض بما انتقض به حد الغزالي وقال آخرون انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد في
عصر من الاعصار على حكم او واقعة من الوقائع وانما قال الاتفاق ليشمل الاقوال والافعال وقوله
جملة اهل الحل والعقد ليخرج البعض والعام وقوله من امة محمد صلعم ليخرج اتفاق جملة اهل الحل والعقد
من ارباب الشرايع السابقة وقوله في عصر من الاعصار ليدخل فيه اجماع اهل كل عصر وقوله على حكم
او واقعة ليشمل الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية وعلى قول من يشترط قول العامي
يقول بدل اهل الحل والعقد المكلفين اذا عرفت هذا فاعلم ان اجماع امة محمد صلعم حق وحجة اما

الاجماع

عند الامامية لدخول قول المعصوم فيه لان عندهم لا يخلو زمان التكليف من امام معصوم ليكون لطفا
لان المكلفين مع وجود رئيس قاهر يمنعهم عن الفساد ويحثهم على الطاعات يصيرون الى الطاعة اقرب
وعن الفساد ابعد ولا نعني باللطف الا هذا واللطف واجب على الله تعالى لانه بمنزلة ازاحة العلة
للمكلف كالتمكين والتمكين واجب فيكون اللطف كذلك ولا بد ان يكون معصوما لان العلة الموجبة
لوجود هذا الرئيس كون المكلفين جائزي الخطأ فلو كان الرئيس كذلك لافتقر الى آخر ويتسلسل
واما عند الجمهور فالشافعي استدل بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين يشتركان في التحريم لجمعهما في التوعد
لقبح ان زنيت وشربت الماء عاقبتك فتحريم متابعة غير سبيلهم هو متابعة سبيلهم اعترض بمنع تحريم
اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل مع مشاقة الرسول ع وبان الآية دلت على تحريم مشاقة الرسول
ع بعد تبين الهدى وعطف الاتباع عليه فيشترط فيه التبين ايضا لاشتراك المعطوف والمعطوف
عليه وبمنع متابعتهم في كل الامور لانهم لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم واجيب عن
الاول بمنع اشتراط المشاقة في التحريم لان مع عدمها ان بقي التحريم فهو المط وان لم يبق فلا يكون
اتباع غير سبيل المؤمنين حراما وهو بط وليس بجيد لانه المتنازع وعن الثاني بان تبين الهدى
شرط في تخويف الوعيد عند المشاقة لا عند اتباع غير سبيل المؤمنين لعدم لزوم تساوي المعطوف
والمعطوف عليه وفيه نظر لجواز تساويهما في الشرط وان لم يلزم فلا يحصل اليقين وعن الثالث انه
يجب اتباعهم في كل شيء الا ان المباحات قد خصت لضرورة التناقض واستدلوا ايضا بقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا والوسط العدل لان وسط كل شيء خياره فلو اجمعوا على الخطأ لم يكونوا خيارا
واعترض بمنع مراد الظاهر من الآية لاقتضائه كون كل واحد من الامة عدلا وهو بط فيكون المراد
بعض الامة وهو المعصوم وبمنع ان وسط كل شيء خياره لان الوسط حقيقة هو المتوسط بين شيئين

فلو كان حقيقة في العدل لزم الاشتراك وبان العدالة من فعل العبد من اجتناب المعصية وفعل
الطاعة فيقول الله سبحانه جعلناكم وسطا لا يكون المراد به العدالة وبان الشهادة انما يتحقق في الآخرة
وهم عدول ح واجيب عن الاول بمنع انها غير مراد الظاهر وبانه لا يلزم كون كل واحد من
الامة عدلا لامتناع اجرائها على الظاهر فيكون المراد ان في هذه الامة عدولا وليس هو المعصوم لكونه
واحدا وقد قال جعلناكم وهذا الجواب مناقض لمنعه بانها متروك الظاهر واعترافه به ولان المعصوم اكثر
من واحد وعن الثاني بان الوسط خيار الشيء لقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم ولقول الشاعر هم وسط
يرضى الانام بحكمهم ولقوله ع عليكم بالنمط الاوسط وبقول الجوهري وسطا اي عدلا وبان عدالة
الامة مستندة الى الله تعالى لان العبد لا فعل له وهو بط لما ثبت من ان العبد له فعل وعن الثالث بمنع مراده
الشهادة في الآخرة اذ لو كان كذلك لقال سيجعلكم واحتجوا ايضا بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والمعرف بلام الجنس تفيد الاستغراق فيقتضي ان يكونوا آمرين بكل
معروف وناهين عن كل منكر فلا يجوز اجماعهم على الخطأ واعترض بان الآية لا يجوز اجراؤها على الظاهر
لاقتضائه كل واحد من الامة موصوف بهذه الصفة وهو بط قطعا وبمنع ان المعرف بلام الجنس لو كان
مفردا يفيد الاستغراق واجيب عن الاول بان المخاطب ليس كل واحد من الامة بل الجميع لتبادر الفهم
اليه فلا يلزم كون كل واحد موصوفا بهذه الصفة لانه كقول الملك لعسكره انتم خير عسكر تفتحون البلاد
وتكسرون الجيوش اذا كان في العسكر من هو بهذه الصفة فكذا في الامة ولا يجوز ان يكون هو المعصوم
لكونه واحدا والامة جمع وهو ضعيف لانهم متى جوزوا ذلك اذا كان في الامة من هو بهذه الصفة فنقول
انه هو المعصوم قوله انه واحد قلنا ممنوع وعلى تقدير التسليم تجوز اطلاق الامة على الواحد كقوله تعالى
ان ابرهيم كان امة واستدلوا ايضا بقوله ع لا تجتمع امتي على الضلالة اعترض بانه ان كان المراد
بامتي جميع الامة الى يوم القيمة خرج الاجماع عن كونه ولو كان الموجودين وقت الخبر لا يكون ايضا

لعدم علمنا لهم باعيانهم وبقائهم وبمنع انه خبر بل نهي لجواز ان يكون بجزم العين فنقله الراوي مرفوعا
واجيب عن الاول بان قوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا يزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق يدفع هذا الاعتراض وعن الثاني بان عدالة الراوي يقتضي نقلا صحيحا وهو ضعيف لان لقائل
ان يمنع عدالة الراوي في هذا الخبر لكونه خبر واحد لم يتحقق عدالة راويه قال دام ظله البحث الثاني لا يجوز
احداث قول ثالث ان لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد قيل له المال وقيل بمقاسمة الاخ فحرمانه بط وان
لم يستلزم بطلان الاجماع جاز لعدم المانع ولو لم يفصل الامة بين المسئلتين فان نصوا على عدمه
امتنع الفصل وكذا ان علم اتحاد طريقة الحكم في المسئلتين كالعمة والخالة علة ارثهما كونهما من ذوي
الارحام فمن ورث احدهما ورث الاخرى وان لم يكن كذلك جاز اقول المسئلة اذا كانت مشتملة على
الحكم الكلي واختلف اهل العصر فيها على قولين اما بعضهم على الايجاب الكلي والآخرون على السلب
الكلي او في البعض الآخر على السلب فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث فقالت الامامية
واكثر الجمهور بالمنع وهو مذهب الشيخ الطوسي رحمه الله اما عند الامامية فظاهر لانهم يوجبون
المعصوم فان اختلف الامة على قولين فاحدهما حق وهو الذي مشتمل على قول المعصوم والثاني
بط فكذا الثالث اما غيرهم استدلوا بان القول الثالث انما يجوز لو امكن حقيته وليس كذلك
لاستلزامه كون الامة مجتمعين على الخطأ لتوقفه على بطلان القولين الاولين وبانه مع اختلاف
الامة على القولين يوجب كل واحد من الفريقين اما الاخذ بقوله او بقول الآخر والقول
الثالث يبطل ذلك وهذا منقول عن القاضي عبد الجبار واعترض على الاول بانه لا يتاتى على قول
من يقول ان كل مجتهد مصيب ولا على قول من يقول ان المصيب واحد مع عدم علمه بكون الاجتهاد
خطأ وعلى الثاني بانهم يوجبون الاخذ كذلك بشرط عدم ظهور القول الثالث فاذا زال
الشرط زال المشروط ونقل عن بعض الشيعة الجولين وهو خطأ لوجوب المعصوم عندهم في كل

وقال اهل الظاهر وبعض الحنفية بالجواز لان الاختلاف على القولين يدل على تجويز الاجتهاد والقول الثالث قد حصل عن اجتهاد فيكون جائزا ولان الصحابة لو استدلوا بدليل يجوز للتابعين الاستدلال بغيره فكذا القول ولانه واقع فيكون جائزا كاختلاف الصحابة في ابوين مع زوج وفيهما مع زوجة فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج او الزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما ثم احدث التابعون قولا ثالثا وهو ان ابن سيرين قال للام ثلث الاصل مع الزوج دون الزوجة وقال آخر بالعكس والجواب عن الاول انه يدل على تسويغ الاجتهاد من الفريقين لا من غيرهم وعن الثاني بالفرق بين الدليل والقول لان احد الدليلين المخالف على الحكم الواحد لا يبطل الآخر بخلاف اتفاقهم على الحكم فانه يمنع من القول الآخر المخالف له وعن الثالث بان المخالفة انما كانت قبل استقرار الاجماع وايضا لا يبطل القولين لموافقته في كل صورة بفريق وقال آخرون احداث القول الثالث ان لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز كالجد مع الاخ قيل له المال كله وقيل بمقاسمة الاخ فالقول بحرمان الجد قول ثالث يرفع اجماع الفريقين لانهم اجمعوا على ان للجد شيئا من المال لانهم اختلفوا في مقاسمة الاخ معه وكالنية في الطهارات قيل انها شرط في جميعها وقيل في بعضها فالقول بعدم شرطها في الجميع قول ثالث يبطل الاجماع وان لم يلزم ابطال ما اجمعوا عليه جاز كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج قيل بالفسخ فيها اجمع وقيل بعدم الفسخ فيها اجمع فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث لكن لا يبطل الاجماع لانه يوافق احد الفريقين في البعض والآخر في الآخر وكمسئلة الزوج والزوجة مع الابوين وهو اختيار المص واعلم ان الامة لم تفصل بين المسئلتين فهل لمن بعدهما الفصل بينهما ام لا فان نصوا على عدم

الفصل بينهما بان يحكم الامة فيهما بحكم واحد واما التحليل والتحريم او يحكم في البعض فيهما بالتحليل وفي الآخر بالتحريم او لم ينقل الينا منهم حكم وان لم ينصوا فلا يخ اما ان يعلم اتحاد طريق الحكم فيهما ام لا والاول لا يجوز الفصل منهما وان لم يعلم جاز لعدم مخالفة حكم مجمع عليه او علم حكم كذلك وايضا يلزم ان كل من قلد مجتهدا في حكم يقلده في كل حكم يذهب اليه وهو بط وقال بعضهم لا يجوز الفصل مطلقا لانه اذا قال بعض الامة بالتحليل في المسئلتين والبعض الآخر بالتحريم فيهما فقد اتفق الجميع على عدم الفصل فالفصل يكون واقعا خلاف الاجماع ولان الامة اذا اختلفت على القولين اوجب اهل كل قول اما الاخذ بقوله او بقول الآخر وهذا حكم مجمع عليه فالفصل يكون رافعا للاجماع والجواب عن الاول بمنع اتفاقهم على عدم الفصل مطلقا مع نصهم على اتحاد الحكم او علة في المسئلتين فليس ح محل النزاع وعن الثاني بمنع ايجابهم مطلقا بل بشرط عدم فرق بعض المجتهدين قال دام ظله البحث الثالث يجوز الاتفاق بعد الخلاف واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول انعقد الاجماع ولو اجمع اهل العصر على حكم بعد اختلافهم على قولين انعقد ايضا وانقراض العصر غير معتبر لتناول ادلة الاجماع مع عدم الانقراض اقول اذا اختلف اهل عصر من الاعصار في المسئلة على قولين يجوز لمن بعدهم من اهل العصر الثاني الاتفاق على احد القولين لامكان قول كل من المجتهدين بما قال الآخر لظهور الدليل عنده فيكون ذلك الاجماع حجة لثبوت المقتضي وهي ادلة الاجماع وعدم المانع لانه ليس الا سبق الخلاف وهو لا يصلح للمانعية لما تقدم من امكان اجتماعهم ولقوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ ولان الاجماع المبتدأ لا يجوز مخالفته فكذا الاجماع بعد الخلاف بهذا مذهب المعتزلة وبعض اصحاب الشافعي وابي حنيفة والدليلان الاخيران لقاضي القضاة اعترض ابو الحسين على الاول بمنع اجماعهم لانهم مختلفون في انه هل يجوز مخالفتهم اذا اتفقوا على احد القولين ام لا لانهم لم يتفقوا على احد القولين لانه لم يبق ح النزاع وعلى الثاني بانه

ان كان عدم مخالفتهم لتناول ادلة الاجماع اتفاقهم فهو راجع الى الدليل الاول وان كان بالقياس فلابد من علة وقال ابو بكر الصيرفي من الشافعية وابو الحسن الاشعري والجويني والغزالي بعدم جوازه لقوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى الله والرسول عند التنازع فلا يجوز الاجماع ح بعد الخلاف ووجب الرد الى كتاب الله ولقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهو متناول لما حصل بعده اجماع او لم يحصل ولان قول اهل العصر الثاني اذا اتفقوا على احد القولين لاهل العصر الاول حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة والتالي بط لعدم جعل الموت ما ليس بحجة حجة فكذا المقدم والجواب عن الاول بانه اوجب الرد عند التنازع وليس التنازع موجودا في العصر الثاني فلا يجب الرد وايضا الاجماع رد الى الله والرسول وعن الثاني بانه انما يكون الاهتداء بقول كل واحد منهم اذا لم يخالف الآخر اما مع المخالفة فلا لعدم كون قول كل واحد منهم حقا مع المخالفة فلا يحصل الاقتداء وعن الثالث بالتزام انه اذا ماتت احدى الطائفتين يكون قول الاخرى حجة بمعنى ظهور حقية قولهم لا ان الموت جعله كذلك ولو اختلف اهل العصر على قولين ثم اتفقوا ينعقد الاجماع ايضا لان الحق احد القولين لا بعينه فاذا اتفقوا على قول ظهر ان الحق هو ذلك القول وقال السيد المرتضى لنا هذا على مذهبنا ظاهر لانه بعد الاتفاق على احد القولين يعرض دخول قول المعصوم فيه واما عند المخالفين فاشكال وهو اختيار المص وكل من اعتبر الانقراض في الاجماع واما من لم يعتبر اختلفوا فيه فقال بعضهم يجوز اذا كان مستند الخلاف قياسا او اجتهادا والا فلا وقال آخرون بالمنع مطلقا لوقوع الاجماع من الطائفتين بالاخذ باي القولين شاء المقلد فلو اجمعوا بعد ذلك على القول الواحد لزم ان يكون الاجماعان حقا فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم وهو بط والجواب بمنع الاجماع على الاخذ باي القولين كان

وعلى تقدير التسليم انما جوزوا بشرط عدم الاتفاق لا مطلقا فاذا زال الشرط زال المشروط اما انقراض العصر هل يعتبر في انعقاد الاجماع ام لا قالت الامامية بعدمه وهو مذهب المعتزلة والاشاعرة والاكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لتناول ادلة الاجماع مع عدم الانقراض لهم نحو قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ولا يجتمع على الخطأ وقوله تع ولدخول المعصوم فيهم ولانهم كل المؤمنين ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء ولانه لو شرط الانقراض في انعقاد الاجماع لا ينعقد اصلا والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه ما من عصر من الاعصار اتفق اهله على مسئلة الا وقد يوجد فيه بعض المجتهدين من العصر الثاني فلو اعتبر الانقراض لم ينعقد الاجماع اعترض بان الاعتبار انما هو بانقراض اهل العصر الموجودين عند حدوث الواقعة لا من ادرك عصرهم بعد وبان العصر الثاني لا مدخل له في اجماع الاول وفائدته جواز رجوعهم واجيب عن الاول بجواز ان يتجدد المجتهد من العصر الثاني عند حدوث الواقعة واجماع اهل العصر الاول عليه وهكذا الى اليوم وعن الثاني بجواز مخالفة المجتهد من العصر الثاني لهم وانما يكون كذلك لو احتمل اجتماعهم على الخطأ وانقراضهم لا يصير قولهم حقا وقال احمد بن حنبل وابن فورك باعتباره بقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وعدم تسويغ رجوعهم يستلزم كونهم شهداء على انفسهم ولما سئل عن علي ع عن بيع امهات الاولاد فقال كان رائي وراي عمر ان لا يبعن فرايت بيعهن فقال له ابو عبيدة رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك فدل على حصول الاجماع مع مخالفة علي ع ولان المجتهد لم يزل يجتهد في بحث الادلة والنظر فيها فلا يستقر الاجماع وبان قول المجمعين لا يزيد على قول النبي ع فاذا كان انقراضه شرطا في الاجماع فانقراضهم اولى والجواب عن الاول بانه لا يلزم من كونهم شهداء على الناس عدم كونهم شهداء على انفسهم الا من جهة دليل الخطاب وليس حجة لما تقدم فيجوز كونهم شهداء على انفسهم ايضا وعلى تقدير

التسليم ان شهادتهم انما تكون يوم القيمة على الامم بابلاغ انبيائهم وهو خارج عن محل النزاع وعن
الثاني بمنع الخبر وعلى تقدير التسليم لانم دلالة قول ابى عبيدة على الاجماع بل المراد ان انضمام القولين
احب وقول علىع ايضا لايدل على الاجماع ايضا وعن الثالث بان عدم الاستقرار ان كان معناه
عدم انعقاد الاجماع فهو بط وان كان عدم الاستقرار بعد الانعقاد فلانم لانه محل النزاع وعن
الثاني بمنع الخبر وعلى تقدير التسليم لانم دلالة قول ابى عبيدة على الاجماع بل المراد ان انضمام القولين
احب وقول علىع ايضا لايدل على الاجماع ايضا وعن الثالث بان عدم الاستقرار ان كان
معناه عدم انعقاد الاجماع فهو بط ولئن كان عدم الاستقرار بعد الانعقاد فلانم لانه محل النزاع
وعن الرابع بالفرق بكون قول النبى صم فى معرض النسخ بالوحى وهو جائز بخلاف نسخ الاجماع بالاجتهاد
قال دام ظله ولو قال بعض اهل العصر قولا وسكت الحاضرون فالحق انه ليس باجماع لاحتمال
السكوت غير الرضا ولو قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد له مخالف لم يكن اجماعا واجماع
اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لانهم بعض المؤمنين اقول اذا قال بعض اهل العصر قولا
وسكت الباقون الحاضرون فى ذلك العصر هل يكون اجماعا وحجة ام لا اختلف فى ذلك فقال السيد
المرتضى والشافعى وجماعة الفقهاء وداود من اهل الظاهر وجماعة من الحنفية وابو عبد الله
البصرى انه ليس باجماع ولا حجة وهو اختيار المص لاحتمال السكوت غير الرضا وجوها وهو كون
الساكت غير مجتهد فى تلك المسئلة فلم ينكروا وكان مجتهدا فيها لكن ما وصل الى الحكم او انه اعتقد
ان كل مجتهد مصيب او علم فى المبادرة منفعة فاخر الانكار او هاب القائل فلم ينكر كما روى
ان ابن عباس وافق عمر فى مسئلة العول ثم انكر بعده وقال هبته وكان مهيبا او عدم قبول
انكاره ومع وجود هذه الاحتمالات لايحصل العلم بكونه اجماعا ولا حجة وقال ابو على الجبائى
وجماعة من الفقهاء والشافعية انه اجماع وحجة للعالم بالخلاف اذا اعتقدوا فى مسئلة ثم بعد

اذالم

اذا لم يكن بينة ولو كانت لاشتهرت وليس بجيد لما تقدم من الاحتمالات وقال ابو هاشم وجماعة من
الفقهاء انه ليس باجماع لكنه حجة لاحتجاج الناس فى كل عصر بقول الصحابة اذا لم يعرف له مخالف
فيكون اجماعا والجواب بمنع الملازمة وقال على بن ابى هريرة ان كان من الحاكم لم يكن اجماعا ولا حجة
والا يكون اجماعا ولا حجة لكون الواحد منا حاضرا مجلس الحكم ووقوع الحكم بين يديه بخلاف معتقده
ولا ينكر بخلاف ما اذا كان من غيره واجيب بان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب فاما
حال الطلب فالخصم لاثم جواز السكوت الا عن الرضا سواء كان من الحاكم او من غيره واما اذا قال
بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف فاكثر المحققين الى انه ليس باجماع لجواز عدم علم اهل العصر به
بها فلو علموا به يحتمل موافقتهم ومخالفتهم فلا يتحقق الاجماع ح واجماع اهل المدينة ليس بحجة
لانهم بعض المؤمنين وادلة الاجماع وردت بلفظ الجمع كقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ع
لا تجتمع امتى على الضلالة فلا تختص ببلد دون آخر ولانه يؤدى الى المحال فيكون محالا لاستلزام
كون قول من سكن المدينة حجة واذا خرج خرج عن كونه حجة وهو مح لان النبى ع اذا كان
قوله حجة فى مكان كان حجة فى كل مكان بلا خلاف فكذا غيره هذا هو مذهب جميع الاصوليين
خلافا لمالك فانه قال ان اجماع اهل المدينة حجة لقوله ع ان المدينة لتنفى خبثها
كما ينفى الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عنه والجواب انه لا يجوز اجراؤه
على الظاهر لاستلزامه كون كل من يخرج عنها خبثا وهو بط لخروج اكابر الصحابة منها
الى العراق كعلى ع وعبد الله بن عباس وغيرهما حتى عد الخارج منها ثلثماية ونيفا وليس
بجيد لان كون المدينة منفية للخبث لايستلزم كون كل الخارج منها خبثا قال دام ظله اما
اجماع العترة فانه حجة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ولقوله ع انى تارك فيكم ما ان تمسكتم لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى اقول ان

اجماع العترة حجة لكونهم معصومين ولدلالة الكتاب والسنة اما الكتاب قوله تع انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الاستدلال انه تع اخبر بانتفاء الرجس عن اهل البيت واهل البيت
على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فيكون الرجس منفيا عنهم فلا يقع منهم الخطأ لكونه رجسا اما
بيان الصغرى فظاهر لانه تع اتى بلفظ انما الدالة على الحصر وبلام التاكيد وبجنس الرجس المستلزم نفيه
نفى جميع انواع الرجس واما الكبرى فلانه لما نزلت هذه الآية لف النبى عم الكساء على على وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلم وقال هؤلاء اهل بيتى اعترض بان الآية نزلت فى زوجات النبى صم دفعا للتهمة عنهن
لدلالة ما قبل الآية وما بعدها عليه وهو قوله تع يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا
تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج
الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واذكرن الآية فيكون اهل البيت واجيب بانه لو كان كذلك لقال
عنكن وايضا قد ثبت فيما تقدم ان اهل البيت هو على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وبان ام سلمة
قالت الست من اهل البيت لما نزلت هذه الآية قال ع انك على خير ولم يجعلها منهم ولان الآية المصدرة بلفظة
انما تدل على ان الله تع اراد زوال الرجس عن اهل البيت لا غير فلما تعذر حملها على ظاهرها لارادة الله تع لزوال
الرجس عن الجميع وجب حملها على اهل البيت وزوال الرجس يستلزم العصمة فيكون اهل البيت معصومين
وكل من قال بالعصمة حصر المراد فى على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم لا يقال ان التذكير لا يدل على عدم
دخولهن فيه بل على منع قصر الخطاب عليهن ولئن ام سلمة قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال
بلى ان شاء الله تع ولئن الآية لا تدل على نفى كل رجس لعدم افادة المفرد المحلى بلام التعريف العموم
لانا نقول ان التذكير حقيقة تدل على عدم دخولهن فيه الا ان تدل قرينة على دخولهن وليست
وان رواية ام سلمة ليست على حد ما ذكرتم بل كما تقدم من قوله ع انك على خير وان المنفى ماهية الرجس من حيث

هى هى فيكون للعموم لاستحالة كون اللام للعهد لعدم سبقه قيل ان اهل البيت فى اللغة حقيقة فى الزوجات
فيكون فى عرف الشرع كذلك واجيب بالمنع وعلى تقدير التسليم بجواز النقل ويدل عليه الخطاب الوارد
بلفظ الذكور والخبر ويدل ايضا قوله تع قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة فى القربى جعل الله سبحانه
اجر الرسالة التى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذوى القربى وانما يتم ذلك مع عصمتهم اذ مع
وقوع الخطأ منهم يجب اجتنابهم لقوله تع لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله
ورسوله فيكون قولهم حجة واما السنة قوله ع انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله
وعترتى اهل بيتى حبلان متصلان لم يفترقا حتى يردا على الحوض دلت الرواية على ان المتمسك بهما
لن يضل فيستلزم عدم ضلالتهم ولا يتاتى ذلك بغير العصمة واذا ثبت عصمتهم ثبت ان قولهم حجة اعترض
بانه خبر واحد والامامية تمنع من العمل واجيب بان الامة اتفقت على قبول هذا الخبر ونقله بعضهم
للاستدلال به على ان اجماعهم حجة وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم قيل على تقدير قبول هذا الخبر
ليس فيه الدلالة على كون قول العترة وحده حجة بل هو مع الكتاب واجيب بان كون قول العترة حجة
لا يتوقف على الكتاب كما ان الكتاب لا يتوقف كونه حجة على قول العترة وقال قوم انه ليس بحجة لان
عليا ع خالف الصحابة فى كثير من المسائل ولم يقل لاحد من مخالفيه ان قولى حجة لا تخالفنى والجواب انه
عرف انه لا يتبعه والا لم يخالفه قال دام ظله البحث الرابع لا يجوز الاجماع الا عن دليل والا لزم الخطأ على كل الامة
وهل يعتبر قول العوام فى الاجماع الحق عدمه لان قول العامى لا دليل خطأ فلو كان قول العالم خطأ
لزم اجماع الامة على الخطأ اقول الاجماع لا بد له من مستند لان القول فى الدين من غير دلالة وامارة
خطأ فلو جاز ذلك لزم اجماع الامة على الخطأ وهو بط ولانه مع فقد الدليل لا يجب الوصول الى الحق
ولان قول الامة ليس اقوى من قول النبى ع فاذا كان النبى ع لا يقول الا عن مستند وهو الوحى فالامة
اولى ولانه لو جاز الاجماع من غير مستند لما كان الاجتهاد شرطا فى قول المجمعين والتالى بط

بالاتفاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اعترض بان المراد من الخطا لئن كان مخالفة حكم الله فهو ممنوع
لجواز ان يكون حكم الله تعالى هو الذى اتفقوا عليه ولئن كان معناه ان اجماعهم من غير دليل حرام فهو المتنازع
وعلى الثانى بان الوصول الى الحق بدون الاجماع لا يجب اتباع الاجماع فهو واجب واجيب بان التعجب
اذا لم يكن موصلا الى الحق بالنسبة الى كل واحد فلا يكون بالنسبة الى الجميع ايضا وعلى الثالث بالفرق
فانه قد دل الدليل على عدم وقوع الخطا عن النبى ص وكذا عن الامة الا ان قول الله عز وجل دل
على انه ص لا يقول شيئا الا عن وحى فلولا ذلك لكان لو قال شيئا من غير دليل لما كان خطا واما الامة
فقد ثبت عليهم وقوع الخطا عنهم وما ثبت ان كل قولهم عن دليل فافترقا وعلى الرابع بان الاجتهاد
انما يشترط قبل الاجماع اما عند الاجماع فلا وقال قوم انه يجوز انعقاد الاجماع على سبيل التخمين والبحث عن توفيق
لانه لو كان عن دليل فيكون الدليل هو الحجة فينتفى فائدة الاجماع ولانه قد وقع كالاجماع على
بيع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن الاول انه يستلزم ان لا ينعقد اجماع الا عن غير مستند
والخصم لا يقول به والفائدة هى الكشف عن دخول دليل وعن منع عدم المستند بجواز ان يكون الدليل
موجودا الا انه لم ينقل اكتفاء بالاجماع اذا ثبت هذا فاعلم ان القائلين بعدم انعقاد الاجماع
الا عن مستند اختلفوا فقالت الامامية وداود بن جرير الطبرى انه لا يجوز الا عن دليل قطعى
ولا يجوز عن امارة كالقياس والاجتهاد لكون قول المعصوم شرطا فيه وهو لا يكون الا عن
دليل ولان الامارة خفية فيمتنع اجتماع جميع الامة مع تباعد الاماكنة على قبول سببها وانهم مختلفون
فى الذكاء والبلادة كامتناع اتفاقهم على ماكول واحد ولان الاجتهاد لو كان مستند الاجماع
لزم التناقض فى الاحكام لان الحكم الاجتهادى يجوز مخالفته والمجمع عليه لا يجوز مخالفته و
لان القياس فرع يجوز الغلط فيه والاجماع اصل لا يجوز الغلط فيه فلا يجوز ان يكون
مستنداله وقال قوم يجوز ان يكون مستنده امارة مطلقا وقال آخرون بها ان كانت جلية

والا فلا ثم اختلفوا فى الوقوع نفيا واثباتا والقائلون به اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه يكون حجة
لا يجوز مخالفته وقال آخرون يجوز مخالفته احتجوا بالوقوع لما روى ان عمر شاور الصحابة فى حد
الشارب فقال على ع انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون وبان امامة ابى بكر
ثبت بالاجماع الذى كان مستنده القياس وهو تقديمه فى الصلوة والجواب عن الاول بمنع القياس
فى قول على ع بل انه بين علة الحكم والحكمة المقتضية لثبوته لانه ع كان منكر القياس وكذا اولاده
وتابعوه وعن الثانى بمنع القياس لانكار ابى بكر القياس ولامتناع قياس الاعظم على الادنى
وبمنع الاجماع على امامته وهل يعتبر قول العامى فى الاجماع ام لا الحق انه لا يعتبر وهو المختار
للمص لان قول العامى من غير دليل وامارة قول فى الدين فيكون خطا فلو كان قول العالم
المخالف له خطا ايضا لزم تخطئة جميع الامة ولان العامى يجب عليه تقليد العلماء فلا يكون قوله
معتبرا فيما يجب عليه فيه تقليدهم وقال القاضى ابو بكر ان قول العامى معتبر فى الاجماع ولا ينعقد
مع مخالفته لان ادلة الاجماع تقتضى وجوب اتباع الجميع الذى من جملتها العامى فى جاز ان يكون
العصمة هى الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا تكون ثابتة للبعض واجيب بان اقتضاء
ادلة الاجماع وجوب اتباع الجميع لا يستلزم عدم وجوب اتباع البعض وايضا ان العامى خارج
عن ادلة الاجماع لانه ليس من اهل الاجتهاد وكالصبى والمجنون فيحمل على العالم قال دام ظله ولا يعتبر
قول الفقيه فى مسائل الكلام ولا المتكلم فى مسائل الفقه ولا يقول الحافظ للمسائل والاحكام اذا لم يكن متمكنا
من الاجتهاد ولانهم كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه ويعتبر الاصولى فى الاحكام اذا كان متمكنا من الاجتهاد
فيها وان لم يكن حافظا لها اقول ان المعتبر فى الاجماع فى كل فن هو قول اهل ذلك الفن المجتهد فيه ففى مسائل
الكلام قول المتكلم المتمكن من الاجتهاد فيها وفى الفقه قول الفقيه كذلك ولا يعتبر قول المتكلم فى مسائل الفقه

وبالعكس ولا يعتبر قول حافظ المسائل والاحكام ايضا اذا لم يتمكن من الاجتهاد فيه واما الاصولى
المتمكن من الاجتهاد فهل يعتبر قوله فى الاحكام وان لم يكن حافظا لها ام لا فذهب المحققون الى انه
يعتبر قوله وهو المختار للمص وقال قوم بعدم اعتباره ايضا قال دام ظله واجماع غير الصحابة
حجة لتناول الادلة اقول اختلف الناس فى ان الاجماع هل هو مختص بالصحابة او ان اجماع
غيرهم حجة ايضا بمعنى ان كل عصر فرض اجماع اهل ذلك العصر فالمحققون على الثانى وهو اختيار المص
لتناول ادلة الاجماع لهم مثل قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله
لا تجتمع امتى على الخطا ولوجود المعصوم فى كل عصر وقال داود وجماعة من الظاهرية انه مختص
بالصحابة وان اجماع غيرهم من التابعين ليس بحجة لنا ولا ادلة الاجماع الصحابة دون غيرهم
لان قوله تعالى كنتم خير امة خطاب متوجه الى الحاضرين ولصدق المؤمنين فى قوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين على الموجودين فى الحال دون غيرهم ولان شرط الاجماع اتفاق كل اهل العصر وهو
لا يتم الا مع المشاهدة والعلم بقول كل واحد وموافقة بعضهم بعضا وهو ممتنع فى التابعين لانتشارهم
فى البلاد اما الصحابة فقد يصح فيهم لقلتهم وانحصارهم ولان الصحابة قد اجمعت على تسويغ الاجتهاد
فى المسئلة التى لم يجمع عليها فلو اجمع التابعون فيها على حكم خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتعارض
الاجماعان ولان اجماع التابعين لا يجوز ان يكون لقياس لانه ليس بحجة عند الجميع فلا يكون مصدرا
للاجماع ولا لنص لانما يصل اليهم من الصحابة فلو كان النص ثابتا لكانت الصحابة مجمعين على المنصوص
عليها فلما لم يوجد اجماعهم علم عدم النص ولانه لو كان فى الامة غائب لم ينعقد الاجماع
بدونه ولئن لم يكن له فى حال غيبته قول لجواز مخالفته لهم لو كان حاضرا فكذلك الميت من الصحابة
والجواب عن الاول انه يستلزم عدم انعقاد الاجماع اصلا والخصم لا يقول به لجواز موت واحد
من الحاضرين عند نزول الآية فلا يكون اجماع الباقين حجة لكونهم بعض المخاطبين ويستلزم ايضا

ان لا ينعقد بخلاف من اسلم بعد نزول الآية لعدم كونه من المخاطبين وعن الثانى لا نم امتناع
معرفة كل المجتهدين ولئن كانوا منتشرين فى البلاد لانهم مشهورون ولئن تباعدت اماكنهم وايضا
الكلام مع حصول الاجماع اما مع عدمه فلا نزاع وعن الثالث بمنع الاجماع على تسويغ الاجتهاد
فلو سلم انه مشروط بعدم تجدد اجماع آخر وعن الرابع بان اجماعهم يكون لنص نقل بعض الصحابة
ولم يعلم به الباقون لعدم حدوث الواقعة عنده وعن الخامس بانه ينتقض بالصحابة فانه لو كان
واحد منهم غائبا لا ينعقد اجماع الباقى ولو مات انعقد وبالفرق بين الغائب والميت فان الغائب
له اهلية القول والمخالفة والموافقة فى الحال والميت ليس كذلك قال دام ظله ولا يجوز وقوع
الخطا من احد شطرى الامة فى مسئلة ومن الشطر الآخر فى اخرى لاستلزامه تخطئة كل الامة اقول
اذا اختلف الامة فى مسائل متعددة فهل يجوز ان يخطأ البعض فى مسئلة والبعض الآخر فى اخرى كما
لو قال بعض الامة مثلا فى مسئلة القاتل بانه يرث وقال البعض الآخر انه لا يرث ثم فى مسئلة العبد
قال البعض الذى قال بثبوت الارث فى القاتل انه لا يرث والذى قال بعدمه قال انه يرث فذهب
الامامية والاكثر من غيرهم الى انه لا يجوز الخطا على البعض فى مسئلة القاتل وعلى البعض الآخر فى
مسئلة العبد لان قول المعصوم داخل فى احد القولين ولا يجوز الخطا عليه فيكون قول احد
الشطرين منهم صوابا فى المسئلتين وهو الذى دخل قوله فيه وايضا جوازه ذلك يستلزم الخطا
على جميع الامة وهو منفى عنهم بالاتفاق فى مسئلة واحدة فكذا فى مسئلتين لان خطاءهم فى مسئلتين
لا يخرجهم عن كونهم مخطئين وقال آخرون بالجواز لان الخطا انما يكون منفيا عن جميع الامة
والمخطى فى كل واحدة من المسئلتين هو البعض وليس بجيد لما تقدم من ان قول المعصوم داخل
فى احد القولين قال دام ظله الفصل التاسع فى الاخبار وفيه مباحث الاول ماهية الخبر
معلومة بالضرورة فان عرض اشتباه ميز بما يحتمل الصدق والكذب اقول ان الخبر يطلق

ماهية الخبر

على القول المخصوص وعلى الاشارات والدلائل كقول المعرّي: نبّي من الغربان ليس على شرع
يخبرنا ان الشعوب الى صدع، وقول الآخر: تخبّرني العينان ما القلب كاتم، وقوله: كم من
ظلام الليل عندي من يد، يخبّر ان المانوية تكذب، لكن انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
لتبادره الى الفهم عند الاطلاق اما الاشاعرة فبعضهم قالوا انه مشترك بين القول المخصوص
والمعنى القائم بالنفس وبعضهم قالوا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني للتبادر اذا عرفت
هذا فهل يحد الخبر ام لا فقال قوم انه لا يحد وماهيته معلومة بالضرورة وهو اختيار المص
ههنا لعلم كل عاقل بمعنى قوله انا موجود وانا لست بمعدوم بالضرورة وهذا خبر خاص ومطلق
الخبر جزء منه فيكون ضروريا ايضا لتوقف معرفة اجزائه ولعلمه ايضا بالتفرقة بين الامر والخبر
فلولا ان حقيقته متصورة بالبديهة لما كان كذلك واعترض بان الاستدلال على انه ضروري يدل
على ان العلم به غير ضروري لان الضروري لا يفتقر الى الاستدلال وبالمنع على ان الخبر المطلق
جزء من الخبر الخاص لكونه اعم فلو كان كذلك لانحصر الاعم في الاخص وهو محال وبان التفرقة
لا تدل على انه ضروري لثبوت التفرقة بين وجود الملك والجن وعدمهما مع كونهما كسبيين
وايضا انه يقتضي بداهة حقيقة الامر والمستدل قد عرّف الامر واجيب عن الاول بان الاستدلال
على انه ضروري استدلال على وصف له على ضروريته والشيء يجوز ان يكون ضروريا وكونه ضروريا
كسبيا للتغاير بينهما وايضا ان الاستدلال على سبيل التنبيه ورفع الاشتباه بينه وبين الانشاء
لا على سبيل التعريف وعن الثاني بان عدم انحصار الاعم في الاخص لا يستلزم عدم كون
الجزء اعم لانه قد يكون اعم وقال آخرون انه يحد لعدم كون العلم به كالعلم بما في الضروريات
والبديهيات ثم اختلفوا في تحديده فقال القاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري الخبر
هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب اعترض بان الصدق والكذب نوعان من الخبر

الشعوب العظيم من القبائل واحدها شعب بفتح الشين
معرفة المركب على هو
كان هو
والجبائيان صه
والجنس

والجنس جزء من النوع لا يمكن معرفته الا بالجنس فتعريفه بالنوع دور وبان الصدق والكذب
من الاعراض الذاتية التي لا يمكن تعريفها الا بموضوعها فتعريف موضوعها بها دور وبان
العطف بين الصدق والكذب ان كان باو لزم الشك وان كان بالواو انتفى المحدود لاستحالة
اجتماع الصدق والكذب في شيء واحد وبان خبر الله تعالى وخبر رسوله صلعم صدق قطعا لا يمكن
دخول الكذب فيه وان قول القائل محمد ومسيلمة كاذبان خبر مع انه ليس بصادق ولا كاذب
وبان الشخص لو قال كل كلامي في هذه الساعة كذب ولم يوجد منه غير هذا الكلام لم يكن صدقا
والا كان كذبا فيجتمع النقيضان ولا كذبا والا كان صدقا وكذا اذا كان جميع اخباره كاذبة
وقال كلامي كذب واجيب عن الاول بمنع توقف معرفة النوع على معرفة الجنس مطلقا اذ كانت
تامة اما الناقصة فلا وعن الثاني بان الموضوع ليس داخلا في ماهية الاعراض الذاتية فتعريفها
به يكون رسما لا حدا والرسم ليس منحصرا في شيء بعينه وعن الثالث معطوف باو ولا يستلزم الشك
لكون المراد منه قبوله لاحدهما وعن الرابع بان المراد بدخول الصدق او الكذب ليس الا الدخول
فعلا بل صلاحية القبول لاحدهما فخبر الله تعالى وخبر رسوله عم صدق فقد قبل احدهما وعن الخامس
بانه كاذب لانه اضاف الكذب الى محمد صلعم ومسيلمة وليس كذلك وعن السادس بان الصدق والكذب
انما يعرضان للخبر اذا كان مغايرا للمخبر عنه ليصح تصور المطابقة او عدمها فيحكم بالصدق او
الكذب اما مع الاتحاد فلا لعدم صحة تصور المطابقة وعدمها فلا يصح الحكم بدخول الصدق
او الكذب وقال ابو الحسين الخبر هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور
اثباتا او نفيا وانما قال بنفسه ليخرج عن الامر والنهي فانهما يفيدان وجوب الفعل وقبحه
لكن لا بنفسهما بل بالتبع لان صيغتهما لا تفيد غير استدعاء الفعل والترك بخلاف الخبر فانه يفيد
بنفسه ذلك اذا قلنا هذا الفعل واجب وقبيح اعترض عليه بعدم الاطراد في قولنا الحيوان

بل هو

الناطق يمشي فانه افاد اضافة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر وبعدم الانعكاس في قولنا
السواد موجود فانه خبر مع انه ما افاد اضافة السواد الى الموجود لكون الوجود عين نفس الماهية
وبانه تعريف دوري فان الاثبات اخبار بوجود الشيء والنفي اخبار بعدمه فتعريف الخبر بهما
يكون تعريف الخبر بالخبر وقيل الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب او انه يقال لقائله انه صادق
او كاذب واورد عليه بانه يستلزم تعريف الشيء بنفسه وتعريفه بما لا يعرف الا به لانه بمنزلة قولنا
الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه بانه صدق او كذب فيكون تعريف الخبر بالخبر وبالصدق والكذب
والاول يستلزم تعريف الشيء بنفسه والثاني بما لا يعرف الا به وهما محالان قال دام ظله لا يخ
عنهما اقول ان الخبر لا يخ عن الصدق والكذب لانه اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه ام لا والاول
الصدق والثاني الكذب اتفق الناس في ذلك الا الجاحظ فانه اثبت واسطة بينهما واستدل
بقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة وما كان مرادهم بالجنة الكذب لانهم
جعلوها في مقابلة الكذب ومقابل الشيء لا يكون منه ولا الصدق لانهم ما كانوا يعتقدون
صدقه فثبت الواسطة بين الصدق والكذب وهي الجنة وبان الشخص لو اخبر عن حصول
زيد في الدار عن ظنه ثم ظهر بطلان ظنه لم يحكم بكذبه في هذا الخبر لعدم استحقاقه الذم ولا بصدقه
لعدم المطابقة وكذا لو اخبر عن وجود زيد في الدار مع اعتقاد انه ليس فيها وهو فيها لم يوصف
بالصدق لعدم استحقاق المدح ولا بالكذب للمطابقة فثبت الواسطة بين الصدق والكذب
وهو الذي يعتقد مخبره خلاف ما يخبره وبان الخبر الغير المطابق لو كان كذبا لتطرق الكذب
الى الكلام الشرعي حيث ورد بلفظ العموم المراد منه الخصوص وكذا المطلق والمقيد والجواب
عن الاول ان الخبر يشترط فيه قصد الاخبار والمجنون لا قصد له فلا يكون ما اتى به حالة
الجنة خبرا وان كان بصورة الخبر او يكون ما اتى به مثلا حالة الجنة حيث لم يعتقد واصدقه

تعريف الشيء صه
جنة جنون كقوله تعالى ما بصاحبكم من جنة
ويكون

ويجوز ان يكون مقابلة الكذب المفترى على الله لانه اخص والكذب الواقع حالة الجنة اعم وعن
الثاني المنع من تطرق الكذب الى الكلام الشرعي لان حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد من باب
المجاز وليس بكذب قال دام ظله وهو اما ان يكون مقطوعا بكونه صدقا او بكونه كذبا او يجوز
منه الامران والاول سبعة المتواتر وما علم وجود مخبره اما بالضرورة او بالاستدلال وخبر الله تعالى
وخبر رسوله وخبر الامام عندنا وخبر كل الامة والخبر المعتضد بالقرائن والثاني الخبر الذي
ينافي مخبره وجود ما علم بالضرورة او بالاستدلال اقول ان الخبر كما ينقسم الى الصدق والكذب
باعتبار المطابقة وعدمها كذا ينقسم الى كونه مقطوعا بالصدق او بالكذب او محتملا فيه الاولين
باعتبار حكم الذهن بالمطابقة وحكمه بعدمها وعدم حكمه باحدهما والاول سبعة خبر المتواتر
وما علم وجود مخبره بالضرورة مثل الخبر بان السماء فوقنا والارض تحتنا او بالاستدلال مثل الخبر
بان العالم محدث والاله قديم وخبر الله وخبر رسوله وخبر الامام عند الامامية وخبر كل الامة
والخبر المعتضد بالقرائن مثل الخبر الخارج عن بيت الملك بموته وهو مشرف على التلف مع اعتضاد
القرائن له كالصراخ من ولده وغلمانه وشق الثوب واحضار الكفن فيعلم بالضرورة انه صادق
اعترض بانه لو كان الخبر المعتضد بالقرائن مفيدا للعلم لما انكشف بخلافه والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فان كثيرا ما قد ينكشف بخلافه كما في المخبر عن الموت مع
القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او لحقه سكتة او اظهر ذلك خوفا من السلطان ليدفع
قتله وبان الخبر الواحد لو افاد العلم في موضع لكان في كل المواضع كذلك والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان المتواتر لما افاد العلم في موضع فقد افاد في كل المواضع واما بطلان
التالي فلما يأتي من ان خبر الواحد لا يفيد العلم واجيب عن الاول ان ظهور البطلان في بعض
الصور لا يستلزم عدم افادة العلم في جميعها وعن الثاني بان العلم لا يحصل عن اخبار الواحد

ان يكون نقيضه اعني خبر الواحد ايضا كذلك
حد

وحده بل عند مع القرائن ففي كل موضع يوجد خبر وحده مع القرائن يفيد العلم واما الثاني فهو المقطوع
بكونه كذبا فهو الخبر الذي ينافي مخبره ما علم مخبره كالخبر بان السماء تحتنا والارض فوقنا او بالاستدلال
كالخبر بان العالم قديم والاله حادث واما الثالث وهو الذي لا يحكم الذهن فيه لا بالصدق
ولا بالكذب وهو ما عدا ما ذكرنا من الاخبار قال دام ظله البحث الثاني في افادة التواتر العلم
الحق ان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري خلافا للسيد المرتضى حيث وقف ولابي الحسين حيث قال
انه نظري لان جزمنا بوقوع الحوادث العظام كوجود محمد ص وحصول البلدان الكبار لا يقصر
عن العلم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من الاوليات وهو حاصل للعوام ومن لم يمارس الاستدلال
ولا يقبل التشكيك اقول التواتر في اللغة مجيء واحد بعد واحد بفترة بينهما قال الله تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة وفي الاصطلاح توارد الاخبار
على السمع خبرا بعد خبر الى حد يحصل العلم بقولهم وقال بعض الاشاعرة التواتر عبارة عن جماعة
بلغوا في الكثرة الى حد حصل العلم بقولهم وليس بجيد لان التواتر ليس هو الجماعة اذا ثبت
هذا ذهب المحققون الى انه يفيد العلم سواء كان عن وجود شيء في زماننا كالبلدان النائية
او عن وجود شيء قبل زماننا كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضين وقالت السمنية
والبراهمة انه لا يفيد العلم لو كان ومنهم من قال انه يفيد العلم لو كان عن امور موجودة في زماننا
لا في الامور السالفة قبل زماننا والحق الاول لانا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية
والانبياء والملوك الماضين كجزمنا بالمشاهدات اعترض بانه يفيد الظن لكن الظن لما
كان قويا اشتبه بالعلم انا العلم فلانا توقفه على اتفاق الجمع الكثير على شيء لكنه يمتنع لاختلاف
الامزجة كامتناع اتفاقهم على ماكول واحد وبان كل واحد يجوز عليه الكذب فالجميع كذلك
لان الجميع هو عبارة عن الآحاد والا لزم انقلاب الجائز الى الامتناع وهو مح وبانه يستلزم

بالضرورة ص

اخبار ص

وبانه ص

ولهذا

العلم

العلم بنقيضين بان يخبرنا جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب بوجود زيد مثلا ويخبرنا مثلهم
بموته وبان التواتر لو افاد العلم لزم افادته فيما نقله اليهود والنصارى من الامور الكذبة لنبينا
محمد ص مما علمنا كذبه بالتواتر وهو مح والا لزم تناقض العلوم وبانه لو حصل العلم الضروري بالتواتر
لما خالف احد في نبوة محمد ص لان العاقل لا يخالف ما يعلم حقيقته وبانه لو افاد العلم لما وقع الفرق
بين علمنا بوجود اقليدس وجالينوس وبين علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النقيضين لا
يجتمعان والفرق معلوم بالضرورة وانما يكون كذلك لجواز تطرق الاجتهاد فيه فلا يكون يقينيا وبان
العلم المستفاد من التواتر ليس اقوى من العلم بان ما شاهدناه ثانيا مع انه ليس يقينيا لجواز ان يخلق الله
تع مثله من كل الوجوه والجواب عن الاول منع مساواة الظن العلم لان جواز ذلك يستلزم جوازه
في جميع الضروريات وعن الثاني بالفرق بين اتفاقهم بين الشيء المحسوس وبين اتفاقهم على الماكول
فان الاول ليس بممتنع لجواز وقوع ذلك الشيء بينهم فلا يتعلق بامزجتهم بخلاف الماكول وعن الثالث
ان تطرق الكذب على كل واحد لا يستلزم تطرقه على الجميع من حيث هو الجميع ولئن كان الجميع هو عبارة
عن الآحاد لكن ليس عبارة عن واحد وعن الرابع بانه اذا حصل العلم باحد النقيضين في فرض
علم النقيض الآخر م وعن الخامس بمنع حصول التواتر لليهود لاستيصال بخت نصر لهم والنصارى
لا تواتر بهم لقلتهم وعن السادس بمنع التفاوت وعلى تقدير التسليم الضروريات قد تتفاوت
وعن السابع بانه يقيني والتجويز بالنسبة الى قدرة الله تع لا ينافي العلم ثم اختلف القائلون بافادة
العلم في ان العلم المستفاد منه هل هو ضروري او نظري فذهب اكثر الناس الى انه ضروري وهو المختار
ههنا لانه لو كان نظريا لما حصل الا لاهل النظر والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان
التالي فلحصوله للصبيان والبله اعترض القائلون بكونه نظريا بان الدليل هو العلم باحوال المخبرين
وهو حاصل للصبيان المراهقين والبله لانهم قادرون على استنتاج علوم كثيرة اذا كانت مقدماتها

بالنسبة الى العلم ص

قريبة من الطبع ولئن كانوا عاجزين عن المسائل المشكلة وايضا الدليل على كونه ضروريا هو ان كل
عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة والمدينة من البلاد النائية عند تواتر الاخبار من غير فكر
ونظر ولانه لو كان نظريا امكن الاضطراب عنه ولما لم يكن كذلك عرفنا كونه ضروريا وايضا لو كان
نظريا لوقع الخلاف بين العقلاء وحيث لم يقع علمنا ضروريته وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم
البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي والدقاق من الاشاعرة انه نظري لانه لو كان ضروريا لما
اختلف العقلاء فيه كغيره من الضروريات ولان خبر المتواتر ليس اقوى من خبر الله تع وخبر رسوله
ع والعلم بهما نظري فيكون المتواتر كذلك قال ابو الحسين الاستدلال ترتيب علوم ليتوصل بها
الى الآخر والعلم بخبر التواتر كذلك لانا نقول ان المخبر لم يخبر عن رايه بل امر محسوس لا لبس فيه
ولا داعي له الى الكذب فلا يكون كذبا فيكون صدقا وهذا هو المعنى بالنظري والجواب عن الاول
بمنع الملازمة فان كثيرا من الضروريات قد اختلف العقلاء فيها اما لعدم اسبابها عندهم كالاعمى
والاطروش او لقصور فهمهم عن تصورها وعن الثاني بالمنع لان خبر الله تع ورسوله ع لما كان
متوقفا على معرفتهما وهي نظرية فصار خبرهما نظريا بهذا الاعتبار وعن الثالث بانه يؤدي
الى عدم تحقيق الضروريات اصلا لامكان فرض مثل هذا الترتيب في كل ضروري ثم لما انكروا كون
العلم المستفاد من التواتر ضروريا استدل ابو الحسين على كونه صدقا مفيدا للعلم بانه لو كان
كذبا لكان المخبرون اما ان يخبروا مع علمهم بكونه كذبا او لا معه والاول باطل لانه اما ان قصدوا
الكذب لغرض او لا لغرض والثاني بط والا لزم حصول الفعل عن القادر مع وجود الصارف
وهو الكذب والاول اما ان يكون نفس كونه كذبا او غيره والاول مح لان كونه كذبا انما هو صارف
لا داع والثاني اما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى كلا التقديرين اما ان يكون رغبة او رهبة
وعلى التقديرين اما ان يكون كذب الجميع لداع واحد او مع الاختلاف وعلى التقادير اما ان حصلت

الدواعي بالمشافهة او المراسلة وجميع الاقسام باطل اما بطلان داعي الدينية سواء كان رغبة
او رهبة اما لداع واحد او مع الاختلاف بالمشافهة او المراسلة هو ان الكذب قبيح فيكون صارفا دينيا
لا داعيا واما بطلان داعي الدنيوية الذي يكون للرغبة انه اما ان يكون لاجل الغرض او لاسماع
غيره شيئا غريبا وكلاهما بط لان كثيرا من الناس لا يرضى لنفسه ذلك والذي يكون للرهبة باطل ايضا
لكون الرهبة من السلطان وقد يتعذر عليه جمع الخلق الكثير على الكذب ولا يجوز ان يكون قد كذب بعضهم
للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالمشافهة وبعضهم بالمراسلة لامتناع الخلق الكثير على ذلك و
الثاني وهو ان يخبروا مع عدم علمهم بكونه كذبا وهو بط لانه انما يكون كذلك مع الاشتباه وهو ممتنع في التواتر
لاستناده الى الضروري حسا او خبرا واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون لا لغرض فلا يحتاج الفعل
الى مرجح لان المرجح ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من قبل الله فان وجب الفعل عنده لزم
الجبر وان لم يجب لم يكن مرجحا وقد فرضناه مرجحا هذا خلف ونمنع الحصر في غرض الديني والرغبة
والرهبة وبانه يجوز ان يكون لغرض ديني قوله الكذب قبيح يكون صارفا قلنا لا نم بل يجوز ان يكون
مصلحة دينية مثل حال الناس على العبادات او يكون لغرض دنيوي ولا نحصر في اجل الغرض او اسماع
الغير شيئا غريبا سلمنا لكن يجوز اجتماع الخلق لاحدهما او يكون للرهبة ونمنع تعذر السلطان
على حمله او يكون من بعضهم للرغبة ومن بعضهم للرهبة وبعضهم بالمشافهة وبعضهم بالمراسلة ونمنع
امتناع الخلق الكثير عليه او يكونوا سهوا ويجوز الاشتباه في المحسوسات عقلا ونقلا قال دام ظله
البحث الثالث في شرائط المتواتر منها ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل
وان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاده ينفي موجب الخبر وان يكون المخبر من مضطرين
الى ما اخبروا عنه لاستنادهم الى الحس وشرط قوم العدد واختلفوا فقال قوم اثنا عشر
وقال ابو الهذيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضعة عشر والكل ضعيف

والدنيوي ص

ع

بل المرجع الى حصول اليقين وعدمه فان حصل فهو متواتر والا فلا اقول ان شرط التواتر على من
احدهما راجع الى السامع والاخر الى المخبر والاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبر عنه لاستحالة
تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهو منقول
عن السيد المرتضى ره قال وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان خبره
وبين الخبر الوارد بالنص الجلي على علي ع الذي ينقله الامامية فينبغي ان يكون كل خبر كذلك
مفيدا للعلم اعترض بانه يلزم منه صدق من يدعي عدم العلم بوجود البلدان الكبار والحوادث
العظام لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء واجيب بانه لا داعي للعاقل الى سبق
اعتقاد نفي تلك الاشياء ولا شبهة في نفيها والثاني وهو الذي يرجع الى المخبرين ان
يكونوا مضطرين الى ما اخبروا عنه بمعنى ان يكونوا عالمين ضرورة لا ظانين فيه لاستنادهم
الى الحس وان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب وان يتساوى الطرفان
والواسطة في هذه الشروط وشرط قوم العدد ثم اختلفوا فقال قوم اثنا عشر عدد نقباء
بني اسرائيل قال الله تع وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك لحصول العلم بقولهم وقال
ابو الهذيل عشرون لقوله تع ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب
الجهاد على العشرين لحصول العلم بصدقهم حين اخبروا وقال قوم انه اربعون لقوله تع
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وهم كانوا اربعين وقال آخرون انه سبعون
لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا خصهم بذلك لحصول العلم بقولهم وقيل ثلثمائة
وثلثة عشر عدد اهل بدر خصهم بذلك لحصول العلم بقولهم للمشركين وقيل انه خمسة وقال
القاضي ابو بكر ان قول الاربعة لا يفيد اليقين والوقف في الخمسة لان ما دونها بينة
شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل الظن فلو كان العلم حاصلا بقولهم لما كان

كذلك ولانه لو حصل العلم بقول اربعة صادقين لحصل في كل اربعة والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه لو لم يكن كذلك لزم حصول العلم بخبر القافلة لنا بوجود مكة وعدم حصوله
بخبرها بوجود المدينة وهو تحكم واما بطلان التالي فلانه لو حصل العلم بقول اربعة
لكان اذا شهد اربعة بالزنا عند الحاكم لا يستغني عن الاستزكار والملازمة ممنوعة لجواز
ان يخلق الله تع العلم عقيب خبر اربعة ولا يخلق عقيب اخرى مثله وايضا ان الشهادة
يشترط فيها اجتماع الشهود عند الشهادة وهو يوهم الاتفاق على الكذب بخلاف الخبر
واعلم ان الضابط في حصول الشرائط حصول العلم عقيب الاخبار فان حصل علم انه
متواتر وشرط والا فلا ولا اعتبار بالعدد ولا بحال المخبر بل الاعتبار بحال السامع
في حصول العلم له وعدمه وقال ابن الراوندي شرط وجود المعصوم فيهم لئلا يتفقوا
على الكذب وليس بجيد لان المعتبر ح قول المعصوم لا قول غيره وقيل شرطه ان لا يحويهم بلد
ولا يحصيهم عدد وهو ممنوع لحصول العلم بخبر اهل الجامع بسقوط المؤذن عن المنارة
وقيل شرطه ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد وهو باطل ايضا لما تقدم من
من خبر اهل الجامع وشرط بعض المسلمين الاسلام لان الكفر عرضة للكذب ولعل غرضهم
بذلك دفع تواتر النصارى فيما نقل عن عيسى ع من كلمة التثليث وقتله وصلبه وليس
بجيد لحصول العلم عقيب اخبار اهل البلد الكافرين بقتل ملكهم لانتفاء الداعي الى الكذب
وتواتر النصارى مرفوع كما تقدم من ملتهم وشرط اليهود شرطين ان لا يكونوا على
دين واحد لحصول التهمة وان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة
ليؤمن تواطئهم على الكذب وهو غلط اما الاول فلان التهمة ان حصلت لم يحصل
العلم وان لم تحصل مع اتحاد الاديان واختلافها واما الثاني فلحصول العلم

عقيب اخبار الاكابر والمعظمين اكثر من حصوله عقيب خبر المساكين قال دام ظله خبر الله تع صدق
وهو ظاهر على قولنا لانه غني عن الكذب حكيم في افعاله عالم بكل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه
ولان الرسول ع اخبر بصدقه تع ولا دور هنا وخبر النبي ع صدق لدلالة المعجزة على صدقه ع
وخبر الامام صدق لانه معصوم وخبر كل الامة صدق لما بينا ان الاجماع حجة اقول
لما فرغ من ذكر الاخبار المعلوم صدقها شرع في الاستدلال على صدقها وقد تقدم ان خبر المتواتر
صدق بالضرورة واما غيره فخبر الله تع صدق وهو ظاهر على قول المعتزلة لان الكذب قبيح عندهم
والله تع غني عن القبيح وعالم بقبحه فلا يصدر عنه اعترض بان المراد بالكذب ان كان هو الخبر الذي
لا يطابق المخبر عنه بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان صح لم يمتنع صدوره عن الله تع لان
اكثر العمومات مخصوص والحذف والاضمار ايضا واقع في كلامه تع حتى ان في بسم الله الرحمن
الرحيم منهم من قدر المضمر ومنهم من اخره وفي الحمد لله رب العالمين وان كان المراد به قيل معناه
قولوا الحمد لله رب العالمين وان كان المراد به الخبر الغير المطابق مع تقدير اضمار زيادة او
نقصان ايضا فهو ممتنع فلا يتصور في حقه تع ولا في حق غيره لانه ما من خبر يفرض كونه كذبا
الا وحتى فرض فيه اضمار شيء صدق واجيب بان المراد من الكذب الاخبار بما لا يكون
مطابقا مع ارادة ما يدل ظاهر اللفظ وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه عن كونه كذبا
اذا لم يكن مرادا واما الاشاعرة فقد احتجوا على كون خبر الله تع صدقا بان النبي ص قد اخبرنا
بامتناع الكذب عليه تع فيكون خبره صدقا وبان كلامه تع قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام
النفس على من يستحيل الجهل عليه لان الخبر يقوم على النفس على وفق العلم وهذان الدليلان
للغزالي وزاد ايضا لو كان الصادق اكمل من الكاذب فلو جاز الكذب عليه للزم ان يكون
الواحد منا حال كونه صادقا اكمل من الله تع وهو باطل بالضرورة وايضا لو كان كاذبا اما

ان يكون بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكنا نعلم قطعا ان كل من قدر على ان يخبر بان العالم ليس بحادث
قدر على الاخبار بانه حادث لان القدرة على المركب تستلزم القدرة على اجزائه اعترض على الاول
بان صدق الرسول مستفاد من الله تع فلو استفيد صدق الله تع من الرسول دار واجيب بمنع
توقف تصديقه تع للرسول ع على كونه تع صادقا لان قوله انت رسولي انشاء فلا يدخل فيه الصدق
فلا دور واليه اشار بقوله ولا دور هنا قيل عليه ان صدق الرجل امر حقيقي فلا يؤثر الانشاء فيه
وانما يؤثر في الاحكام الوضعية فقوله انت رسولي لا يدل على كونه صادقا في جميع اقواله في الطرق
في معرفة الرسول ع الا كون الله تع صادقا فلو استفيد صدقه تع من الرسول ع لدار واجيب بان
الصدق وان كان من الامور الحقيقية لكنه يتوقف على الانشاء والذي لا يدخله الصدق والكذب
واعترض على الثاني ايضا بان الاصولي انما يبحث عن الكلام المركب من الحروف المسموعة لا عن الكلام
النفساني وعلى الثالث بان هذا انما يتاتى على القول بالحسن والقبح العقليين اما عندهم فلا
وعلى الرابع بانه يستحيل الصدق فيما اخبر به كذبا ولن امكن في غيره وايضا القدرة انما تتوجه على الحادث
لا القديم وهو الكلام النفساني عندهم وخبر الرسول ص صدق الذي دل المعجز على صدقه اجماعا
واما ما عداه اختلف فيه فذهبت الامامية الى صدقه ايضا لكونه معصوما عندهم وقال آخرون
يجوز ان يكون كذبا واما الغزالي استدل على كونه صدقا بان المعجز دل على كونه صدقا لاستحالة
ظهوره على يد الكاذب لانه لو امكن ظهوره على يد الكاذب لعجز الله تع عن تصديق رسوله ص والعجز
على الله تع محال وليس بجيد لانه على قوله يلزم العجز عن اظهار المعجز على يد الكاذب وليس نفي احد
العجزين عن الله تع اولى من الآخر وبالجملة صدقه ع لا يثبت الا على قول الامامية وخبر الامام صدق
لكونه معصوما وخبر جميع الامة صدق اما عند الامامية فلدخول المعصوم فيهم واما عند غيرهم
فللادلة التي ذكروها على ان الاجماع حجة وقد تقدم ضعفها والخبر الذي عرف وجود مخبره

خبر الواحد

بالضرورة او الاستدلال لم يشترط العلم والاعتقاد بل المطابقة خاصة صدق وكذا الخبر المعتضد بالقرائن
لما تقدم قال دام ظله البحث الخامس خبر الواحد هو ما يفيد الظن وان تعدد المخبرون وهو حجة
في الشرع خلافا للسيد المرتضى وجماعة لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم
العلم واورد ابو الحسين اعتراضا لازما وهو دلالته على قبول الفتوى لا الخبر وايضا قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبيين عند اخبار الفاسق فاذا اخبر العدل لم يخل اما
ان يجب القبول وهو المط او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو بط او يتوقف فينتفي
فائدة الوصف بالكلية وايضا فان خبر الواحد مقبول في الفتوى والشهادات مع انتفاء العلم
وايضا انه يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ولان جماعة من الصحابة عملوا باخبار الآحاد
ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا اقول ان الخبر الواحد هو الذي يفيد الظن واعترض عليه
بعدم الاطراد بالقياس وبعدم الانعكاس بالخبر الواحد الذي لا يفيد الظن وبان الظن قد يطلق
على العلم كقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فهو اللفظ المشترك فيجتنب عنه في التعريف
وقيل انه الذي لم يفد العلم وهو اجود اذا عرفت هذا فقد ثبت انه لا يفيد العلم لانه لو افاد العلم
لافاد كل خبر منه كالتواتر والتالي بط بالاتفاق فالمقدم مثله ولان كل عاقل قد يجد زيادة
على اعتقاده المستفاد من الخبر الواحد عند تزايد الاخبار فلو كان الاول مفيد العلم لما كان
كذلك اعترض على الاول بانه تمثيل وهو اضعف انواع القياس فلا يفيد اليقين فلا يستلزم من
افادة الخبر الواحد العلم افادته عقيب كل خبر وعلى الثاني بان المعلوم قد يتفاوت بالزيادة
والنقصان كما في الضروري والكسبي فان الضروري اقوى من الكسبي واجيب عن الاول بان
المقتضي لافادة العلم ليس الا كونه خبر واحد وهو موجود في كل خبر واحد فافادته في موضع

يستلزم افادته في جميع مواضع وعن الثاني بمنع تفاوت العلوم من حيث هو علوم والتفاوت بين
الضروري والنظري ليس في نفس العلوم بل من حيث احتياج الضروري اليه واستدل ايضا بانه لو افاد
العلم لكان مخالفه بالاجتهاد مخطيا فاسقا ولجاز معارضته بالتواتر ولامتنع التشكيك في نقيض
مقتضاه ولما لم يكن كذلك علم انه لا يفيد العلم ولانه لو افاد العلم لافاد عقيب خبر من اخبرنا بكونه
نبيا من غير احتياج الى معجزة دالة على صدقه ولافاد الحاكم عقيب خبر شاهد واحد من غير احتياج
الى آخر ولانا لا نجد العلم عقيبه واعترض على الاول بانه يجوز ان لا يحصل للمخالف بسبق شبهة تخالف
الخبر وان كان مفيدا للعلم بالنسبة الى من لم يكن كذلك وعلى الثاني بان الخبر المتواتر يشترط فيه عدم
الداعي الى التواطؤ على الكذب ففي الواحد اولى واما الشاهد لما عارض قوله قول المنكر وعلى الثالث
بانه دعوى محض فان الخصم يقول اني اجد في نفسي العلم عقيبه وقال احمد بن حنبل في رواية وبعض
اهل الظاهر انه يفيد العلم في كل شيء وقال قوم انه يفيد في بعض الاشياء لا في الجميع واستدلوا بقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد وقع الاجماع على قبول خبر الواحد فلو لم يفد
العلم لكان الاجماع منعقدا بخلاف النص وهو بط وبقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ذم الذي
يتبع الظن فخبر الواحد لو لم يفد العلم لكان العامل به مذموما وبما روي عن علي عم انه قال ما حدثني
احد بحديث الا استحلفته الا ابو بكر فقطع بصدقه وهو واحد وهذا دليل من قال ان بعض خبر
الواحد يفيد العلم لا الجميع وبانه لو لم يفد العلم لما جاز قتل المقر على نفسه بالقتل ولا قتل
المشهود عليه بشهادة اثنين وايضا لو لم يفد خبر الواحد العلم لما افاده مع تكثر العدد لان كل
ما يجوز على الواحد يجوز على ما بعده والجواب عن الاول ان الاجماع قد دل على وجوب العمل
بخبر الواحد فيكون العامل به عاملا بالعلم لا بالظن وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث بانه
لا يستلزم من عدم الاستحلاف القطع بصدقه وعن الرابع ان احكام الشرع ليست متوقفة على اليقين

على اليقين اجماعا بل يكفي فيها الظن وايضا انه لا يقتل باعتبار انه قتل بل باعتبار اقراره او البينة
بجعل الشارع لهما سببا للقتل وعن الخامس بالفرق بين الجملة والواحد اذا ثبت هذا فقد اختلفوا
في جواز التعبد به فالمحققون على جوازه لان فرض وقوعه لا يستلزم المحال فيكون جائزا ولانه
خبر فجاز التعبد به كالمتواتر والفارق لا يصلح للمانعية لانه شيئان احدهما ان العلم غير معلوم
وهو لا يصلح لان يكون مناط الحكم لانتفائه عند الدليل القاطع بوجوب العمل بخبر الواحد والثاني
ان العمل موقوف على صدق الخبر ووجوب العمل يقتضي كون صدق الخبر معلوما لا مظنونا وهو
لا يصلح للمانعية ايضا لجواز ان يكون وجوب العمل موقوفا على ظن صدق الخبر ولوقوع التعبد به
على ما يأتي والوقوع دليل الجواز وقال الجبائي وجماعة من المتكلمين لا يجوز التعبد به لانه يوجب
الظن وهو منهي عنه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان تتبعون الا الظن وقوله ان الظن
لا يغني من الحق شيئا ولانه لو جاز التعبد بخبر الواحد عن الرسول عم لجاز التعبد به عن الله تعالى
من دون المعجز والتالي بط فالمقدم مثله ولانه لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في الاصول
وايضا لو جاز التعبد به لجاز في نقل القرآن والجواب عن الاول ان العمل بخبر الواحد
معلوم بالاجماع وكون الآية دالة على منع العمل بالمظنون لا يجوز العمل به وهو الجواب عن
الثاني والثالث وعن الرابع بانه انما يجب العمل بخبر الواحد مع حصول ظن صدقه لا مع ظن
كذبه فخبر الواحد من الله تعالى بغير المعجز يحصل عقيبه ظن كذبه وعن الخامس بالفرق فان الاصول
يعتبر فيه القطع واليقين دون الفروع وعن السادس انه يشترط في نقل القرآن القطع
واليقين لكونه معجزا للرسول صم دالا على صدقه فلا يجوز نقله بخبر الواحد اذا تقرر هذا فالقائلون
بجواز التعبد به عقلا اختلفوا فبعضهم قال ان التعبد وقع به وقال آخرون انه لم يقع
ثم اختلفوا فقال بعضهم انه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع على كونه ليس بحجة وهو

وهو السيد المرتضى رحمه الله وقال آخرون انه قد دل السمع على انه ليس بحجة وقال الباقون ان العقل
دل على امتناع العمل به واتفق جميع الناس على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته في الفتوى
والشهادة والامور الدنيوية واما القائلون بوقوع التعبد به اتفقوا على ان السمع قد دل عليه
واختلفوا في دلالة العقل عليه فقال القفال وابن شريح وابو الحسين البصري انه دل ايضا وقال
الشيخ ابو جعفر الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة ان دليل التعبد به السمع لا غير واما المختار
للمص هو مذهب ابي الحسين البصري والدليل عليه وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال
انه تعالى اوجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم وهو يستلزم وجوب العمل به فثبت وقوع
التعبد بخبر الواحد اما وجوب الحذر فلقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجي وهو مستحيل
في حقه تعالى فيجب الحمل على لازمه وهو الطلب مجازا والطلب من الله تعالى هو الامر وهو للوجوب اما وجوبه
باخبار لانه اوجبه عقيب الانذار لقوله لينذروا والانذار هو الاخبار المخوف واما وجوبه باخبار عدد
لا يفيد اليقين لانه اوجب لنفور من كل فرقة طائفة والفرقة يطلق على الثلثة فما فوقها فالخارج
من الثلثة غايته ما يكون اثنان وقولهما لا يفيد العلم واما استلزام وجوب الحذر وجوب العمل لان
الراوي اذا روى لقوم خبرا يقتضي المنع من فعل يفعلونه فلا يخ اما ان يجب عليهم القبول ام لا والاول
هو المط لانه معنى استلزام وجوب العمل في صورة استلزم مطلقا لكون المطلق جزء المقيد ولعدم
الفارق ولئن لم يجب الحذر وهو مناف لمقتضى الآية اعترض ابو الحسين بمنع ايجاب الحذر عند
انذار الطائفة لعدم امكان حمل قوله لعلهم يحذرون على ظاهره ومنع حمله على هذا المجاز لجواز
حمله على مجاز آخر وعلى تقدير التسليم بمنع كون الانذار الاخبار فانه من جنس التخويف فيحمل عليه
وهو يحصل بالفتوى بل هو انسب لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار والفقه محتاج اليه الفتوى

واذا استلزم وجوب العمل عليهم عن

لا للرواية واجيب بانه يفيد وجوب الحذر لعدم امكان حمله على ظاهره فيحمل على الامر به لان الاصل
عدم مجاز آخر وايضا ان قوله لعلهم يحذرون ان لم يقتض وجوب الحذر لكن يقتضي حسنه
وهو يقتضي العمل بخبر الواحد والخصم ينكره ولا يجوز حمل الانذار على التخويف الحاصل من الفتوى
لاستلزامه تخصيص القوم بغير المجتهدين لان المجتهد لا يلزم العمل بالفتوى من غيره فيحمل على الاخبار
المخوف لكونه انذارا اعترض بان حمله على الرواية يقتضي تخصيص القوم بالمجتهد لو قوع الاجماع
على منع العامي من الاستدلال به والتخصيص بغير المجتهدين اولى لكونهم اكثر وايضا قوله ليتفقهوا
يدل على ان ليس في الطائفة مجتهد لانه لو كان لما وجب النفور للتفقه فيحمل الانذار
على الافتاء وبمنع ان كل ثلثة فرقة لاستلزامه كون الشافعية فرق متعددة وليس كذلك بل يصدق
عليهم انهم فرقة واحدة وبلزوم خروج واحد من كل ثلثة وهو باطل اتفاقا وبان قوله لينذروا
ضمير جمع يعود الى جميع الطوائف فيبلغ ح حد التواتر وباحتمال التفقه في الاصول واجيب
عن الاول بمنع التخصيص فان الراوي يروي للمجتهد للاستدلال به وللعامي لينتفع به من وجه
آخر كالانزجار وعن الثاني بمنع الدلالة على ان في الطائفة ليس فيها مجتهد ويجب النفور
لسماع ما تجدد من الناسخ وعن الثالث ان الفرقة فعلة من الفرق والتفريق كالقطعة
من القطع والتقطيع فكل شيء يحصل فيه التفريق يسمى فرقة لغة كما ان كل شيء يحصل فيه
التقطيع يسمى قطعة وخصص في الآية بالثلثة لامكان خروج الطائفة عنها واما كون الشافعية
فرقة واحدة فانما يتحقق بحسب افتراقهم عن غيرهم من المذاهب واشتهارهم عنه واما بحسب اشخاصهم
هم فرق متعددة وعن الخامس بمنع حمله على جميع الطوائف لقوله لينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم والرجوع انما يتحقق بعد الكون في الموضع ولا شك ان كل طائفة لم تكن الا في البلد الذي
كانت فرقتها فيه فلا يجوز ح رجوع كل طائفة الى جميع الفرق وعن السادس ان التفقه في العرف

انما

انما يطلق على الفروع دون الاصول الثاني قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت
عند اخبار الفاسق مع اجتماع الوصفين فيه ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه خبر فاسق
فالمقتضي للتثبيت لا يجوز ان يكون الوصف الذاتي والا لاسند عدم القبول اليه لان الوصف الذاتي
متى يكون صالحا للتعليل لم يعلل بالعرضي لان قال الميت لا يكتب لعدم الكاتب لعدم الحياة عنده لكون الموت
الذي هو وصف ذاتي صالحا لعلة عدم الكتابة فيعلل به فينبغي ان يكون الثاني للمناسبة والاسناد
اليه فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت والا لم يبق للتعليل بالوصف العرضي فائدة فحينئذ اما ان يجب
القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق واعترض بان الآية انما تدل على المراد بالمفهوم
لا المنطوق فيكون ضعيفا الثالث قوله يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء
لله امر بالقيام بالقسط والشهادة لله والامر للوجوب واذا اخبر الراوي عن الرسول عم
يكون قائما بالقسط شاهدا لله فكان ذلك واجبا عليه وانما يكون كذلك لو وجب القبول والا يكون
الشهادة والقيام كعدمهما اعترض بانه انما يكون شاهدا قائما بالقسط فيما يجوز العمل به والا لكن
قائما بالقسط في قبول خبر الواحد يتوقف على انه قائم بالقسط وقيامه بالقسط يتوقف على قبول
روايته فيدور الرابع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فالمخبر
عن الرسول عم شاهد على الناس فيجب ان يكون مقبولا لعدم جواز ان يجعل الله له شاهدا
وهو غير مقبول القول اعترض بان الخطاب مع مجموع الامة لا مع الآحاد الخامس قوله
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى توعد على كتمان الهدى وما يسمعه
الواحد عن النبي عم من الهدى فيجب اظهاره وانما يكون لو وجب القبول لانه لو لم يجب
القبول يكون اظهاره كعدمه اعترض بانه يحتمل ان يكون المراد من يقوم الحجة وبانه يحتمل بدونه
ان يكون المراد به الكتاب لتبادره الى الفهم وعلى تقدير ان يكون المراد السنة ايضا لا يدل على وجوب

القبول لدلالة الآية على وجوب الاظهار وان لم يجب القبول بل يبلغ حد التواتر السادس
قوله فاسئلوا اهل الذكر وما فرق بين المجتهد وغيره والامر للوجوب وسؤال المجتهد لا يكون
في الفتوى بل في الاخبار فلو لم يكن القبول واجبا لم يكن السؤال واجبا اعترض باحتمال
ان المراد منه طلب العلم لا ايجاب السؤال عند عدم العلم لقوله ان كنتم لا تعلمون واذا كان
كذلك فبعد حصول خبر الواحد ايضا يجب السؤال لعدم العلم بخبره وهو يدل على ان العمل
بخبر الواحد غير واجب السابع قوله لتبين للناس ما نزل اليهم يا ايها النبي بلغ ما انزل
وهو يقتضي بيان جميع ما انزل اليه لجميع من عاصره ومن يجيء بعد فلو وجب ان يبين جميع ذلك
لمن يتواتر الخبر بنقله لكان الاخبار كلها متواترة لا يقال ان بعض السامعين نقله
دون بعض لانا نقول ان ذلك يقتضي تهمة السلف وجواز كون بعض الشرائع غير منقول
الينا وهو باطل ولا يجوز ان يقال ان كل ما نقل الينا باخبار الآحاد لم يقله النبي لاستحالة
كذب هذه الاخبار على كثرتها اعترض ابو الحسين بجواز كذب بعض اخبار الآحاد وبعضها
اداها النبي عم الى من يتواتر الخبر بنقله فبعضهم نقله دون بعض فاخطأ بعضهم وهو ممكن الثامن
ما نقل بالتواتر من ان النبي عم كان يبعث رسله الى القبائل والبلاد لتعليم الاحكام مع انهم لم
يكونوا بالغين حد التواتر فلو لم يجب قبول خبر الواحد لما بعث اعترض ابو الحسين بان
الذي كان يبعثهم النبي عم كان للفتوى لا للرواية لكون الامة في ابتداء الاسلام العوام لا
المجتهدين التاسع ان خبر الواحد مقبول في الفتوى والشهادة بالاجماع فكذا في الرواية
والجامع بينهما تحصيل مصلحة مظنونة او دفع مفسدة كذلك بل الرواية اولى بالقبول لكونه
احد اجزاء الفتوى اعترض بانه قياس فلا يفيد اليقين وبالفرق بين الشهادة والفتوى
والرواية فان الرواية تصير الحكم شرعا عاما في حق الكل والشهادة والفتوى ليستا كذلك

فلا يستلزم من جواز الحكم بالظن في حق البعض الجواز في حق الكل وايضا ان العمل بالفتوى
بالشهادة ضروري لتعذر تكليف كل واحد في كل واقعة بالاجتهاد وبتمييز المحق عن المبطل بخلاف
خبر الواحد فانه غير ضروري للرجوع الى البراءة الاصلية عند عدم دليل القاطع واجيب بانه
قياس يحصل به الظن وبمنع الفرق فان شرعية اصل الفتوى والشهادة عام في حق
جميع الخلق واموالهم باتباع الظن وبمنع الضرورة في الرجوع الى الفتوى والشهادة لامكان
الرجوع الى البراءة الاصلية العاشر الدليل من جهة العقل ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع
ضرر مظنون ودفع الضرر المظنون واجب فيجب العمل به اما انه يقتضي دفع الضرر المظنون
فان جماعة اذا اخبروا بان الرسول عم امر بفعل كذا حصل ظن بامره ومخالفته تستلزم استحقاق بالامر
العقاب واما ان دفع الضرر المظنون واجب فبالضرورة فيجب العمل به لدفعه الحادي عشر اجماع
الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعضهم عمل به والبعض الآخر لم ينكر عليه فيكون اجماعا
كاحتجاج ابي بكر يوم السقيفة على الانصار للامامة بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكر عليه
احد وكرجوع عمر ايضا في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة ولقضائه بين اثنين بقضية
فاخبره بلال ان النبي صلعم قضاه بخلاف ذلك فنقضه وجعل عمر في الخنصر ستة وفي البنصر
تسعة وكل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فروى له في كتاب عمرو بن حزام
ان في كل اصبع عشرة رجع عن رأيه وايضا قال في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله شيئا في
الجنين فقام اليه حمل بن مالك فاخبره بان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا
لقضينا فيه بغيره وقال في المجوس ما ادري ما الذي اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف ان
رسول الله صلعم قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على ذمتهم وكان ايضا
ما يورث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك ان النبي عم كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي

من دية زوجها فاخذ بقوله واما عثمان فقد رجع الى قول فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري
حين قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي
في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بروايتها فقال ان
المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم
باحوالها واما علي عليه السلام كان يحلف الراوي وقبل رواية ابي بكر من غير يمين ورواية المقداد
في امر المذي واخذ جماعة من الصحابة بقول عايشة في الغسل عند التقاء الختانين وقال
انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر فقال
ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار واكسرها فقمت فكسرتها وقيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان
موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن
كعب قال خطبنا رسول الله وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو
موسى بني اسرائيل وعمل اهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد وغير ذلك من الاخبار
وهذه الاخبار وان كان كل واحد منها غير متواتر لكن القدر المشترك بينها وهو العمل بمقتضى
الخبر متواتر فاذا ثبت ان بعض الصحابة عمل على خبر الواحد وبعضها لم ينكر عليه فيكون العمل
به مجمعا عليه اعترض بمنع عمل بعض الصحابة بمقتضى الخبر ومنع كون العلم به ضرورة واجيب
بحصول التواتر بقول ابي بكر مع الانصار وتمسكه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد
فيكون العلم به ضرورة قال السيد المرتضى الضرورة يجب اشتراكها مع الاشتراك في طريقها
وكل مخالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من مشايخ المتكلمين يخالفونهم ادعاء الضرورة
فيه مع امتزاجهم باهل الاخبار ويحلفون على انتفاء العلم بل والظن ولا يمكن تكذيبهم للمعارضة
بالمثل قال والاستدلال بالرواية صحيح التي ذكر وما ضعيف وان بلغت المائة والمائتين

السيد المرتضى

لكونها

لكونها غير بالغة حد التواتر فيكون ح اثبات خبر الواحد بخبر الواحد وعلى تقدير صحة الروايات
نمنع العمل بتلك الاخبار لجواز عملهم بما تذكروه من الادلة ولئن كان الظاهر يقتضي وجوب ذكر
المستند لكن القطع بوجوبه ممنوع وعلى تقدير التسليم نمنع عدم الانكار لان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر
ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ورد
ايضا خبر فاطمة بنت قيس ورد علي عليه السلام خبر ابي سنان الاشجعي وردت عايشة خبر ابن عمر في تعذيب
الميت ببكاء اهله سلمنا عدم الانكار لكن انما يدل على الاجماع لو وقع عن الرضا وهو ممنوع وعلى
تقدير التسليم الاجماع ما دل على قبول كل الاخبار بل على البعض فيجوز ح ان يأمر الله تعالى بقبول
نوع من اخبار الآحاد دون الباقي ولما لم ينقل ذلك النوع المجمع عليه على قبوله لم يعرف في كل
خبر من اخبار الآحاد مجهول حاله بانه هل هو من المجمع عليه ام لا فيجب التوقف واجيب بان النظام
ومشايخ المعتزلة ما انكروا ذلك بل النظام قال اجماع الصحابة ليس بحجة واما الامامية فالاخباريين
منهم لم يقولوا في اصول ولا في فروع الا باخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام واما الاصوليين
منهم كابي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره فقد وافقوا على قبول خبر الواحد الا السيد المرتضى واتباعه
بشبهة حصلت لهم منعتهم عن اعتقاد الضرورة واما علمهم بالاخبار المذكورة ظاهر لاستحالة ان يكون
الجمع العظيم يشتبه عليهم شيء ثم انهم عند سماع شيء يوهم انه هو الدليل يذكر واشياء آخر يكون في الحقيقة
هو الدليل ويتفقوا على السكوت عن ذكره ودفع ذلك الوهم الباطل واما رد خبر الواحد بكل ما نقل
عنه الرد نقل عنه ايضا القبول مع ان رواية الرد تضمنت قبول الاثنين والثلثة وهو يدل على قبول
خبر الواحد لان كونه خبر اثنين او ثلثة لا يخرج عن كونه خبر واحد قال دام ظله البحث الثالث
في شرائطه يشترط كون الراوي بالغا عاقلا مسلما عدلا ضابطا فلا تقبل رواية الصبي لانه
اذا لم يكن مميزا لم يحصل الظن بقوله وان كان مميزا علم نفي الحرج عنه مع الكذب فلا يمتنع منه

شرائط خبر الواحد

ويقبل روايته ان كان صبيا وقت التحمل بالغا وقت الاداء والكافر لا تقبل روايته سواء كان مذهبه
جواز الكذب ولا لانه فاسق والفاسق مردود الرواية ولا تقبل رواية الفاسق بالآية ولا تقبل
رواية المجهول حاله خلافا لابي حنيفة لان عدم الفسق شرط في الرواية وهو مجهول والجهل بالشرط
يستلزم الجهل بالمشروط اقول ان شرائط خبر الواحد خمسة الاول ان يكون الراوي بالغا فلا تقبل
رواية الصبي لانه اسوء حالا من الفاسق وهو غير مقبول الرواية لما يأتي فالصبي اولى بعدم القبول
لان الفاسق يخاف من الله تعالى والصبي لا يخاف لعدم التكليف في حقه وايضا ان الصبي ان لم يكن
مميزا لم يحصل الظن بقوله ولئن كان مميزا علم عدم التكليف في حقه فلا يجتنب الكذب اعترض بانه
يقبل قول الصبي اذا اخبر عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة واجيب بمنع جواز
الاقتداء به وعلى تقدير التسليم ان صلوة المأموم ليست موقوفة على صحة صلوة الامام اما لو كان
صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء تقبل روايته لاجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير
والنعمان بن بشير ولم يفرقوا بين ما حملوه قبل البلوغ او بعده اعترض بان ترك الاستفصال يجوز ان
يكون بناء على الظاهر وهو كون الراوي عدلا او لكون مذهبه جواز قبول الرواية مع الصغر
وايضا ان احضار الصبيان مجالس الرواية يدل على قبول روايتهم حين البلوغ لانه لو لم يكن كذلك
لانتفت الفائدة واعترض بجواز كون الفائدة على التمرين وايضا اقدامه على الرواية
وقت البلوغ يدل على كونه ضابطا للحديث الذي سمعه حالة الصغر ولانه قد يقبل شهادته
التي تحملها حالة الصغر وقت البلوغ فكذا الرواية اعترض بالفرق لان الشهادة قد تقبل منهم
في بعض الاحكام حالة الصغر دون الرواية ولكون الشهادة مختصة بالبعض والرواية شرع
عام في حق الجميع الثاني ان يكون عاقلا فلا تقبل رواية المجنون بالاجماع الثالث ان يكون
مسلما فلا تقبل رواية الكافر الذي ليس من اهل القبلة اجماعا واما الذي يكون من اهل القبلة

ومحكوما

ومحكوما بكفره كالمجسمة وغيره هل يقبل روايته ام لا الحق انه لا تقبل روايته ايضا لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو فاسق وقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهو ظالم وقبول
روايته ركون اليه ولان الكافر الاصلي لا تقبل روايته فكذا غير الاصلي والجامع بينهما الكفر
الذي هو مظنة الكذب ولان الرواية من المناصب الجليلة والمراتب الشريفة فلا يليق بالكافر
اعترض بان اسم مختص بالمسلم المقدم على الكباير وبالفرق بين كافر الاصلي وغيره لكون
الاول خارجا عن الملة فيكون كفره اغلظ وايضا فرق الشرع بينهما بامور كثيرة ومع ظهور الفرق
لا يجوز الحاق احدهما بالآخر واجيب بان سبب عدم قبول الرواية هو الفسق وهو موجود
في الاصلي وغيره ولانا نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقال ابو
الحسين ان كان مذهبه جواز الكذب لم تقبل والا قبلت لان المقتضي للعمل موجود والمعارض
منتف فيجب العمل به اما وجود المقتضي وهو اعتقاد حرمة الكذب واما انتفاء المعارض
فلانه ليس الا كونه كافرا اصليا وهو منتف هنا فيجب العمل به ولان كثيرا من اصحاب الحديث
قبلوا اصحاب السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم باعتقادهم وكفر من يقول
بقولهم واجيب عن الاول بان المقتضي ليس هو كونه معتقدا حرمة الكذب والا لكان ثابتا
في الكافر الاصلي الذي يعتقد حرمته وعن الثاني بمنع القبول لانه محل النزاع الرابع
ان يكون عدلا والعدالة هي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
فالفاسق المقدم على الفسق العالم بكونه فسقا لا تقبل روايته اجماعا وبالآية واما الجاهل
فان كان فسقه معلوما لم تقبل روايته ايضا وبه قال القاضي ابو بكر لانه فاسق فلا تقبل
روايته وجهله بفسقه لا يخرجه عن كونه فاسقا بل هو فسق آخر وقال الشافعي رحمه الله انه تقبل روايته لان

ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب واجيب بان الظن غير حاصل عقيب الفاسق لعالم بفسقه
والصبي ولئن كان مظنونا فلك روايته قال الشافعي اقبل رواية الحنفي واحده اذا شرب
النبيذ واقبل رواية اهل الاهواء كالرافضية وغيرهم وان كان فسقهم معلوما الا الخطابية
فانهم يرون الشهادة بالزور او السهو عن الواسطة او السماع من شخص والرواية عن آخر
للفاسق لئن يكون ضابطا بمعنى لئن لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له لانه لا يؤمن منه الاخلال
بالرواية من الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل واما رواية المجهول حاله هل تقبل ام لا اختلف
الناس في ذلك فذهب اكثر المحققين الى عدم قبول روايته وهو اختيار المص ههنا لان قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا يقتضي نفي العمل بخبر الواحد خولف في العدل لقوة ظنه فيبقى المجهول
حاله على الاصل وهو عدم القبول ولان عدم الفسق شرط في قبول الرواية لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط ولاجماع الصحابة
على رد رواية المجهول كرد علي عم خبر الاشجعي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل
قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولم ينكر عليه باقي الصحابة فيكون اجماعا اعترض على
الاول بان اتباع الظن منهي عنه في الاصول وبان الظن قد يكون قويا وضعيفا باعتبار
القرائن والاحوال فجاز ان يفيد رواية المجهول ظنا قويا لكونه معتضدا بالقرائن
وان يفيد رواية العدل ظنا ضعيفا لعدم اعتضاده بها وعلى الثاني بان الآية دلت على
كون الفسق شرطا في التثبت ظاهرا في نفس الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق وعلى الثالث
بمنع الاجماع على رد المجهول ورد علي عم خبر الاشجعي انما كان لعدم ظهور صدقه عنده
ولهذا وصف بكونه بوالا على عقبيه اي غير متحرز في امر دينه وكذا رد عمر خبر فاطمة بنت قيس
لعدم ظهور صدقها وقال ابو حنيفة واصحابه بقبول رواية المجهول بقوله تعالى ان جاءكم فاسق

بنبأ فتبينوا علق التثبت على الفسق والمعلق على الشيء يعدم عند عدمه ولقبول الصحابة
قول العبيد والنسوان حين عرفوا منهم الاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق ولقبول رسول الله صلعم
شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع عدم معرفته منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم واجيب
عن الاول بانه لما اوجب التثبت عند وجود الفسق فيجب معرفة حاله بانه هل هو فاسق ام لا
وعن الثاني بالمنع من قبول الصحابة خبر المجهول بل الظاهر منهم الرد كرد علي عم وعمر
وعن الثالث بمنع عدم معرفة النبي صم منه غير الاسلام اذا عرف هذا فاعلم ان معرفة العدالة
بامرين احدهما بالاختبار بالصحبة المؤكدة والملازمة وتكرار المعاشرة بحيث يظهر له احواله
ويطلع على سريرته والثاني بالتزكية وسيأتي بيانه في التعديل ان شاء الله تعالى قال
دام ظله البحث السابع فيما ظن انه شرط وليس كذلك الصحيح ان الواحد اذا كان عدلا قبلت
روايته سواء عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او رواية عدل آخر خلافا للجبائي
لان الصحابة رجعوا الى اخبار العدل ولئن كان واحدا ولان الادلة تتناوله ولا يشترط
كون الراوي فقيها خلافا لابي حنيفة فيما خالف القياس لما تقدم من الادلة العامة
ولقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
ولا يشترط عدم مخالفة الراوي لاحتمال صيرورة الراوي الى ما يوهم دليلا وليس كذلك والاقرب
عدم اشتراط نقل اللفظ مع الاتيان بالمعنى كملا لان الصحابة لم ينقلوا الالفاظ كما هي لانهم
لم يكتبوها ولا كرروا عليها مع تطاول الازمنة اقول هذه الشروط اعتبر كل واحد منها قوم
والحق انها ليست بشرط الاول لئن الواحد اذا كان عدلا قبلت روايته سواء عضده ظاهر
او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او رواية عدل آخر ام لا للدلالة الادلة المتقدمة على قبوله
ولانه يتضمن دفع ضرر مظنون وعمل الصحابة كعمل علي عم على خبر المقداد وابي بكر على خبر بلال

وعمر على خبر حمل بن مالك وعبد الرحمن بن عوف اعترض بانه انما قبلوا لما اعتضد بالاجتهاد
واجيب بانهم كانوا يتركون الاجتهاد لاجل خبر الرواية كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا
وقال ابو علي الجبائي انه لا تقبل رواية الواحد الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة
او اجتهاد او رواية عدل آخر وتقبل اذا كانا عدلين مطلقا وقال القاضي عبد الجبار
انه لا تقبل في الزنا الا رواية اربعة كالشهادة عليه لانه لم تقبل على خبر ذي اليدين حتى
شهد له ابو بكر وعمر ولاعتبار الصحابة العدد حيث رد ابو بكر وعمر خبر عثمن في رد الحكم بن
ابي العاص ورد ابو بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلم ورد عمر خبر ابي موسى في
الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ولعدم قبول الواحد في الشهادة فكذا الرواية
بل الرواية اولى لاقتضائها شرعا عاما بخلاف الشهادة ولقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا والجواب عن الاول ان اعتبار العدد ههنا انما كان للتهمة حيث تفرد بخبر بين جماعة
عظيمة وكذا الجواب عن الثاني وعن الثالث بمنع التساوي بين الشهادة والرواية فان في
الشهادة امورا تعتبر مثل الحرية والذكورة والبصر بخلاف الرواية وعن الرابع لئن العمل
بخبر الواحد معلوم فلا يدخل تحت النهي عن العمل بالظن الثاني تقبل رواية الواحد العدل
مطلقا ولئن لم يكن فقيها لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند
اخبار الفاسق فاذا اخبر غير الفاسق فان وجب التثبت به انتفت فائدة التعليق بالوصف
وان وجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق فبقي لئن يكون القبول واجبا وهو المطلوب
ولقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
ولان خبر الواحد يفيد ظن الصدق فيجب العمل به وقال ابو حنيفة لا تقبل رواية الواحد
اذا خالفت القياس الا اذا كان فقيها لان الدليل ينفي وجوب العمل بخبر الواحد خولف

فيما اذا كان الراوي فقيها لكون قوله اوثق فيبقى الباقي على مقتضى الدليل ولان الاصل
صدق الراوي والاصل ايضا عدم ورود الخبر على مخالفة القياس فاذا تعارضا تساقطا ولان
كون الراوي صادقا لا يكفي في قبول روايته بل لا بد ولئن يكون فقيها لجواز لئن يكون جرى ذكر
رجل بحضرة الرسول صلعم ثم مر ذلك الرجل فقال عم اقبلوا رواية الرجل فلو كان الراوي فقيها
يفهم منه العهد والعامي يفهم الاستغراق والجواب عن الاول ما تقدم من دلالة الادلة
على وجوب العمل بخبر الواحد وعن الثاني ان التعارض انما يتحقق اذا كان مقتضى الرواية
صحيحا وهو المط وعن الثالث ان الفرق بين الاستغراق والعهد لا يتوقف على الفقه بل كل
من له ادنى فطنة وتميز يفرق بينهما الثالث تقبل رواية الراوي وان خالف مذهبه روايته
ويكون ظاهر الخبر اولى من مذهبه الا لئن يكون مذهبه حمل لفظ المجمل على احد محامله فيجب المصير الى
مذهبه ح هذا قول الشافعي وهو المختار للمص لان المقتضي موجود وهو الحديث والمعارض
وهو مذهب الراوي لا يصلح للمانعية لاحتمال رجوعه الى ما ذهب اليه لاجل شيء ظنه دليلا
وليس كذلك وقال بعض الحنفية اذا كان مذهب الراوي مخالفا لروايته وجب المصير الى مذهبه
ولهذا احملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لما كان مذهبه انه
يغسل ثلثا وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا كونه عالما ضرورة
قصد النبي صم وجب المصير الى مذهبه وان جوزنا انه صار اليه لنص او قياس وجب النظر
فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا والحق الاول لما تقدم من وجود المقتضي وعدم المانع
الرابع يجوز اتيان الرواية بالمعنى هذا هو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد
والحسن البصري وهو اختيار المص لكن اعتبر واثلث شرايط الاول لئن لا يكون الترجمة
قاصرة عن الاصل في افادة المعنى الثاني لئن لا يكون فيها زيادة ولا نقصان الثالث

لئن لا يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء ولان الصحابة لم يكتبوا ما نقلوا عن النبي عم
ولا كرروا عليه بل قد اهملوا الى وقت الحاجة بعد المدة المديدة وذلك يدل على انهم لم ينقلوا
نفس اللفظ بل المعنى ولان اللفظ ليس بمقصود لذاته فلا فرق ح بين الاتيان باللفظ
او المعنى ولجواز الشرح للعجم بلسانهم وهو ابدال العربية بالعجمية فابدال العربية بالعربية
اولى ولما روى عنه عم انه قال اذا اصبتم المعنى فلا بأس ولان الصحابة قبلوا قضية
واحدة مذكورة في مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض وقال ابن سيرين
انه لا يجوز الاتيان بمعنى الخبر لقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه
واداؤه كما سمع هو اداء اللفظ المسموع من النبي عم ونقل الفقه الى من هو افقه منه معناه
لئن الافقه قد يستنبط بفضل معرفته من فوائد اللفظ ما لا يتفطن اليه غير الافقه ولانه لو جاز للراوي
تبديل لفظ الرسول عم بغيره لجاز للذي يروي عن الراوي بل كلام الراوي اولى بالتغيير من
كلام الشارع وهكذا الجواز للثالث والرابع وهو يستلزم نفي كلام الاصل بالكلية والجواب عن الاول
فان من ادى المعنى بتمامه فقد ادى كما سمع ولهذا يقال للشاهد والمترجم انهما اديا كما سمعا مع
اتيانهما باللفظ المترادف للاول وعن الثاني لئن المراد منه فيما يختلف الناس فيه واما ما لا يختلف
كالالفاظ المترادفة فلا منع على ان هذا الخبر بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة لانه روى رحم الله ونضر الله
وروى حامل فقه لا فقه له وروى غير فقيه قال البحث الثامن في الاخبار المردودة
خبر الواحد اذا اقتضى علما ولم يوجد في الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب رده لانه اقتضى التكليف
بالعلم ولا يفيد فيلزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب القبول وان عمت به البلوى
خلافا للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة رجعوا في احكام الرعاف والقيء والقهقهة

الاخبار المردودة

في الصلوة

في الصلوة الى الآحاد مع عموم البلوى فيها والمراسيل لا تقبل خلافا لابي حنيفة ومالك وجمهور
المعتزلة لان عدالة الاصل مجهولة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط واذا جزم
راوي الاصل بكذب رواية الفرع عنه لم يقبل رواية الفرع وان توقف قبل قول الفرع
لعدم المنافي اقول اذا فرغ من الاخبار المقبولة شرع في ذكر الاخبار المردودة وقد
ذكر منها ثلثة الاول لان خبر الواحد اما ان يقتضي العلم مثل ان يقول الراوي قال رسول الله صلعم
اعلموا ان موسى بني اسرائيل صاحب خضر او يقتضي العلم والعمل مثل ان يقول رسول الله صلعم
اعلموا ان الوتر مستحبة او يقتضي العمل خاصة كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر
وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وخبر المقداد في المذي والاول لا
يخ اما ان يوجد في الادلة القاطعة ما يدل على العلم به ام لا والاول يجب قبوله لجواز ان يقتصر النبي
صم به لآحاد الناس واقتصر على غيرهم بالدليل القطعي والثاني وهو الذي لم يوجد فيه الادلة القاطعة
عليه الدالة يجب رده لانه قد ورد التكليف بالعلم به مع انه لا يفيد فيلزم تكليف ما لا يطاق و
اما الذي اقتضى العمل خاصة قبل سواء عمت به البلوى او لا لقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وهو عام فيما يعم به البلوى وغيره و
لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو دل على عدم التثبت في غير الفاسق مطلقا ولرجوع
الصحابة الى قول عائشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى به وايضا رجعوا الى اخبار
الآحاد في القيء والرعاف والقهقهة في الصلوة وقالت الحنفية لا يقبل خبر الواحد فيما يعم
به البلوى لرد ابي بكر خبر المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان ولم ينكر عليهما
احد فيكون اجماعا ولان ما يعم به البلوى كمس الذكر وبعض الخارج من السبيلين الذي
يتكرر لكل شخص في كل [يوم] لو كانت الطهارة منتقضة به لوجب على النبي عم ان يبلغه حد التواتر

لئلا

لئلا يؤدي الى ابطال صلوة اكثر الناس من حيث لا يعلمون ولان القرآن لما كان مما يعم به البلوى
تواتر نقله والجواب عن الاول انه انما يكون حجة لو لم يقبلوا فيه الا المتواتر وليس كذلك
بل قبلوا فيه خبر الاثنين وهو خبر الواحد وعن الثاني انه انما يلزم ما ذكرتم لو كان العمل واجبا
على كل حال اما مع شرط العلم به فلا وعن الثالث ان القرآن لما كان دالا على صدق النبي عم
ومعجزا له وجب عليه ابلاغه حد التواتر لتوقف اركان الاسلام على اثباته في السمعيات اربعة
اقسام بالاستقراء الاول القرآن ولا شك في اشاعته بين الخاص والعام الثاني اركان الشريعة
كالشهادتين والصلوة والزكوة والحج وقد اشاعه النبي صم بين الخاص والعام الثالث المعاملات
كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذا القسم متواتر النقل
عند العلماء كافة الرابع تفاصيل هذه الاصول مثل الذي يفسدها وما يجب فيها وشرائطها وجزئياتها
افعالها فبعضها متواتر النقل ايضا وبعضها منقول بالآحاد الثاني الخبر المرسل وصورته ان
يقول العدل الذي لم يلق النبي صم كذا وكذا او من لم يلق ابن عباس يقول قال ابن عباس
كذا اختلف الناس في ذلك ومختار المص عدم القبول الا اذا علم انه لا يرسل الا مع عدالة
الوسط لان عدالة الاصل مجهولة فلا تقبل روايته اما الصغرى فظاهر ولان عينه غير معلوم
فصفته اولى لعدم العلم ولان العدل قد يروي عمن لو سئل لوقف في تعديله او جرحه ولو عدله
لم يصر عدلا لجواز ان يكون حاله مخفيا عنه اما لو عرف عينه يظهر فسقه واما الكبرى فلان
قبول روايته شرع عام في جميع حقوق المكلفين من غير رضاهم وذلك خطر والخطر على خلاف
الاصل ترك العمل فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى الباقي على اصله اعترض بان العدل و
ان كان يجوز ان يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل ارجح لان كونه عدلا يقتضي
انه لا يكون الاخبار عن الرسول عم الا مع علمه او ظنه انه قول الرسول عم وانما يكون كذلك

اذا علم كون الاصل عدلا او ظنه كذلك والجواب اذا ثبت جواز رواية العدل عن غيره والمنافاة فاة
بين عدالته وروايته عن غير العدل فيكون روايته عنهما ممكنة ولا مرجح لاحدهما وقال ابو حنيفة
ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجمهور المعتزلة كابي هاشم واتباعه ومحمد بن خالد من
قدماء الامامية بقبوله لعموم قوله تع ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وقوله تع ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فمع عدم مجيء الفاسق يجب القبول والفرع ليس بفاسق فوجب
قبول خبره والاجماع على قبول المراسيل قال البراء بن عازب ليس كل ما حدثناكم به
عن رسول الله صم سمعناه غير انا لا نكذب وقال ابو هريرة عن رسول الله صم من اصبح جنبا
فلا صوم له ثم قال انا ما قلته لكن محمدا قاله ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وروى
ابن عباس عن النبي صم لا ربا الا في النسيئة ثم قال اخبرني اسامة بن زيد واخبر ايضا
عن رسول الله صم انه لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه اخبره به اخوه الفضل
وقد قبلوا روايته مع كثرتها مع انه قد روي انه لم يرو عن رسول الله صم اكثر من اربع
احاديث لصغر سنه وروى عمر عن النبي صم انه قال من صلى على جنازة فله قيراط من
الاجر ثم اسنده الى ابي هريرة ولان مراسيل سعيد بن المسيب والنخعي وغيرهما مشهورة
فقد دلت هذه الروايات على قبول المراسيل ولانه لو لم يقبل المراسيل لم يقبل ما يجوز
كونه كذلك فاذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يسأل انه هل روى له هذا او غيره عنه و
فيسقط الاحاديث المعنعنة والجواب عن الاول ان العمومات مخصوصة وعن الثاني بمنع
الاجماع وعدم الانكار لا يدل على الاجماع لكون المسألة اجتهادية وايضا ان الصحابة
اذا لقي رسول الله صم اذا قال قال رسول الله صم كذا الظاهر اسناده الى النبي صم فيجب قبوله
ايضا لعدم كونه مرسلا وعن الثالث ان المقتضي للعمل انما هو الظن فاذا قال الراوي

ورب الكعبة

والشعبي

بعض

عن فلان مع علم صحبته معه تحصل الظن باسناده اليه فيجب القبول ومتى لم يعلم صحبته معه
لم نقبل وقال الشافعي المرسل لا يقبل الا على احد شروط خمسة اما ان يكون الذي ارسله قد
اسنده اخرى او يرسله هو ويسنده غيره او يرسله هو وغيره الا ان رجال احدهما غير رجال
الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم انه لو نص لم ينص الا على من يجب
قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لانه اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط
ولا اقول انها حجة تثبت كثبوتها بالمتصل وهو مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من الفقهاء
اعترضت الحنفية على الاول بان الراوي اذا ارسل مرة واسند اخرى يقبل من حيث الاسناد
لا من حيث الارسال وعلى الثاني بان اسناد غيره لا يصير ما ليس بحجة حجة وعلى الثالث بان
انضياف ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة ايضا لا يصيره حجة واجيب بان غرض الشافعي هو انا
اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن فاذا انضم هذه الاشياء حصل له بعض القوة
فوجب العمل به وبقوله عم نحن نحكم بالظاهر والظاهر حصول الظن مع هذه القرائن وقال
عيسى بن ابان تقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وايمة النقل مطلقا دون
غيرهم الثالث اذا جزم راوي الاصل بكذب رواية الفرع عنه لم يقبل روايته سواء جزم
الفرع بروايته او تردد مثل ان يقول اظن اني سمعته ذلك لان قبول الفرع لا يمكن ههنا
الا بقدح الاصل وقدح الاصل يستلزم القدح في الحديث وان لم يجزم بكذب روايته
وكان الفرع جازما قبلت روايته سواء قال الاصل على ظني اني رويته او الاغلب على ظني
اني ما رويته او يشك في الامرين او سكت عن ذلك كله لوجود المقتضي وهو رواية الفرع
العدل السالم عن المعارض وهو تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل وجنونه ولو لم يكن
الفرع جازما بل تردد الاصل بان قال اظن اني ما رويته فلا يقبل لتعارض الظن ويبقى
بالظني م

على الاصل وهو العدم ولو شك الاصل او سكت او ظن انه رواه مع عدم كون الفرع جازما
وتردد قبلت مع القول بتسويغ العمل بظن الرواية وقال قوم انه لا يقبل مطلقا سواء جزم الاصل
بالتكذيب او تردد وهو رواية عن احمد لان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف فيما اذا سلم
عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى الباقي على الاصل ولانه لو جاز ذلك في الرواية
لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان به ونسيه والجواب
عن الاول انه في صورة التردد سالم عن معارضة التكذيب فيقبل وعن الثاني ان الشهادة
اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعي

الجرح والتعديل

قال دام ظله البحث التاسع في الجرح والتعديل العدد شرط في الجرح والتعديل في الشهادة
دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل ولا بد من ذكر سبب الجرح دون التعديل ومع
التعارض يقدم الجارح الا اذا نفى المعدل ما اثبته الجارح قطعا فيتعارضان واذا
حكم بشهادته او عمل بروايته او قال هو عدل لاني عرفت منه كذا او اطلق مع عرفانه فهو
تزكيته ولو روى عنه لم يكن تزكيته الا ان يكون عادته عدم الرواية عن غير العدل وليس

اقول ص

ترك الحكم بالشهادة جرحا اذا كانت العدالة شرطا في قبول الرواية والجرح سببا في عدم
قبولها فلا بد من معرفتها اما العدالة فقد تحصل بالتزكية ولها مراتب الاولى ان يحكم

ذكره

بشهادته وهو تعديل اجماعا الثانية ان يقول انه عدل فان السبب بان يقول لاني
عرفت منه كذا وكذا فهو تعديل ايضا اتفاقا ومع اهمال السبب قيل انه تعديل وقيل
ليس بتعديل الثالثة ان يروى عنه قيل انه ان عرف من عادته انه لا يروي الا عن
العدل فهو تعديل والا فلا الرابعة ان يعمل بروايته فان عرف منه ذلك للاحتياط
او لدليل اخر موافق للخبر فليس بتعديل والا فهو تعديل اما شرائطها فمنها ذكر السبب

واختلف الناس في ذلك فقال قوم يجب ذكر السبب فيهما لاختلاف الناس في سبب الجرح فقد
يجرح بما لا يكون جارحا واطلاق التعديل ايضا لا يحصل معه الثقة وقال اخرون يجب
ذكر سبب التعديل دون الجرح لارتفاع الثقة بمطلق الجرح وعدم حصولها بمطلق
التعديل وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لان المزكي والجارح ان كانا بصيرين
باسباب الجرح والتعديل فلا يحتاج الى السوال وان لم يكونا كذلك لم يصلحا لهما وقال
الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف في
اسباب الجرح بخلاف العدالة فان لها سببا واحدا وهو اختيار المص ههنا ومنها العدد
واختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العدد في المزكي والجارح ليس شرطا في الرواية
وهو شرط فيهما في الشهادة لان العدالة فرع على الرواية لانها شرط في قبولها والاصل لا يشترط
فيه العدد وهو ثبوت نفس الرواية والفرع لا يزيد على الاصل وهو المختار للمص وقال قوم
ان العدد شرط فيهما في الشهادة والرواية لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر فيه العدد
كالشهادة ولان في العدد زيادة احتياط فيكون اولى واجيب عن الاول بالمعارضة بانها
اخبار فلا يشترط فيها العدد كالرواية وعن الثاني بانه يستلزم تضييع اوامر الله ونواهيه
فيكون مرجوحا اذا ثبت هذا فكل من الحقها بالرواية يقبل تزكيتهما كما يقبل روايتهما و
منها التعارض بين الجرح والتعديل اذا تعارض الجرح والتعديل فان لم يكونا متنافيين
بان يطلق المزكي التزكية والجارح يذكر سبب الجرح فههنا يقدم الجارح لجواز اطلاعه
على ما لم يطلع عليه المزكي وان نفى المزكي سبب الجرح لم يقبل لانه شهادة على النفي الا ان
يسند الجرح الى انه قتل فلانا يوم كذا فينفي المزكي على ذلك بان يقول اني رايته بعد ذلك
حيا فيتحقق التعارض ح لكونهما متنافيين فيعمل ح باكثرهم عددا او اشدهم ورعا وضبطا

وعند ذلك اما ترك الحكم بشهادته ليس بجرح ولا يقدح في روايته لاختصاص الشهادة
بامور كالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة بخلاف الرواية لعدم كون
هذه الاشياء شرطا فيها وترك العمل بروايته ليس مرجوحا لجواز كون تركه للمعارض لا لكون

القياس

الراوي غير عدل قال دام ظله الفصل العاشر في القياس وفيه مباحث الاول في
التعريف القياس عبارة عن حمل الشيء على غيره في اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما في علة الحكم
اقول القياس لغة التقدير يقال قاس الثوب بالذراع والارض بالقصبة اذا قدرهما
بهما واما في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما قياس العكس وعرف بانه عبارة عن تحصيل
نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولهم لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف
لم يكن شرطا اذا نذر ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا فيه لم تكن شرطا اذا نذر
ان يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف
وثبوت نقيض هذا الحكم في الصوم وهو كونه شرطا في الاعتكاف واما افتراقهما في علة الحكم
فهو ان العلة التي لم تكن الصلوة شرطا لاجلها هي عدم كونها شرطا حالة النذر وهذه العلة
غير موجودة في الصوم لكونه شرطا في الاعتكاف حالة النذر اجماعا فافترقا في علة الحكم
والثاني قياس الطرد وقد اختلف في تعريفه فقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع
لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهو اختيار المص ههنا واراد بهذا التعريف مطلق تعريف
القياس ثم اعترض على نفسه بعدم الانعكاس لان قياس العكس ليس تحصيل حكم الاصل
مع كونه قياسا واجاب بان تسمية قياس العكس قياسا مجاز لعدم خواص القياس فيه

وهو الحاق الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المشابهة اعترض بان الحكم الحاصل في الفرع هو حكم الفرع وهو نتيجة القياس والنتيجة لا تكون نفسه واجيب عن الاول بان حكم الاصل لما كان مساويا لحكم الفرع في النوع اطلق الوحدة عليهما لاتحادهما في الفرعية وعن الثاني بجواز تعريف الشيء بغايته كما يقال في تعريف الكوز الذي يشرب به الماء وفي تعريف الكرسي ما يجلس عليه وقال قوم انه اصابة الحق وهو منتقض باصابة الحق بالكتاب والسنة وقيل انه بذل المنهج في استخراج الحق وهو منتقض ببذل المنهج في استخراج الحق وببطل بالادلة كلها غير القياس وقال القاضي ابو بكر انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة وهو اختيار جمهور الاشاعرة فقوله حمل معلوم ليتناول الموجود والمعدوم وقوله على معلوم اراد به الاصل وقوله باثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان الحكم قد يكون بالنفي والاثبات فيندرجان تحت الحد اعترض بان قوله حمل معلوم على معلوم ان اراد به اثبات مثل حكم احدهما للآخر لزم كون قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا وان اراد به شيئا آخر فلا بد من البيان لكون الخفاء والتكرار مجتنبا عنهما في التعريف وبان كلمة او للترديد وهو ينافي التعريف فلا يجوز ذكره فيه وبعدم الطراده لخروج قياس الفاسد عن التعريف بقوله بامر جامع لاختصاصه بالقياس الصحيح فينبغي التقييد بان يقال في نظر المجتهد ليدخل القياس الفاسد واجيب عن الاول بان المراد من الحمل التشريك بينهما وبقوله في اثبات حكم او نفيه بيان تفصيل الحكم واقسامه فيكون بيانا لا تكرارا وعن الثاني بان التعريف قد تم بقوله حمل معلوم على معلوم و الترديد قد وقع في البيان وهو زيادة فيجوز الترديد فيه وعن الثالث بحمل التعريف على الصحيح دون الفاسد وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه على

وليس بمطرد لخروج القياس الذي فرعه معدوم ممتنع فانه لا يكون شيئا وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه لضرب من التشبيه وهو غير جامع لخروج القياس الذي لا يكون فرعه موجودا بل يكون ممتنعا وقيل انه عبارة من التشبيه وهو باطل لاستلزام كون تشبيه احد الشيئين بالآخر في المقدار او اللون او الطعم او غير ذلك من الصفات قياسا وقيل انه عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فالمراد بالاثبات ههنا القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه واما المثل فبديهي التصور لكل احد بمعنى قولنا الحار يماثل الحار والبارد يماثل البارد واما الحكم فهو خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين واما المعلوم ههنا فهو متعلق العلم والاعتقاد والظن دون متعلق العلم خاصة لاطلاق العلم على هذه الثلثة واما العلة فقد يأتي بيانها اعترض بانتقاضه بقياس العكس كما تقدم في علة الاعتكاف وبقياس التلازم كقولنا لو كان هذا انسانا فهو حيوان ثم يستثني عين المقدم فينتج عين التالي او نقيض المقدم فينتج نقيض التالي وبالمقدمتين والنتيجة مثل كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث يكون جميع هذه قياسا لانه عبارة عن التسوية وهي حاصلة فيه لان الناظر فيه يجعل النتيجة مساوية للمقدمتين في المعلومية مع خروج الجميع عن الحد لعدم اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر فيه واجيب بان قياس العكس هو تمسك بنظم التلازم كقولنا لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر ثم يستثني نقيض اللازم فينتج نقيض الملزوم الا ان اثبات احد مقدمتيه بالقياس الطردي وهو اثبات الشرطية بان يقول كل ما لا يكون شرطا للشيء ثم لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة ونمنع قياسية التلازم والمقدمتين مع النتيجة والتسوية التي ذكر وما غير كافية لثبوت مثلها في النص ايضا فيلزم كون الحكم المثبت بالنص مثبتا بالقياس قال دام ظله

واركانه اربعة الاصل المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهي المعنى المشترك والحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع اقول ان ماهية القياس لا بد لتحققها من امور اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم لكون تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بجامع متحد بينهما هو العلة اما الاصل هو المقيس عليه لعدم احتياجه الى غيره للتعريف كتحريم الخمر واختلفوا في ان الاصل ما هو بعد اتفاقهم على ان الذرة المطرية ليست اصلا في الخمر فقال الفقهاء ان الاصل هو محل الحكم المنصوص عليه وهو الخمر مثلا لبناء حكم الفرع عليه واعترض بان الاصل هو الذي يتفرع عليه غيره ومحل الحكم المنصوص عليه ليس كذلك لان الخمر لو لم يوجد فيه حكم التحريم لم يتفرع عليه تحريم النبيذ وقال المتكلمون انه النص الدال على الحكم في محل الوفاق واعترض بامكان تفريع تحريم النبيذ على الخمر مع علم تحريمه بالضرورة او الدليل العقلي فثبت الاصل مع عدم النص وقيل انه الحكم الثابت في محل الوفاق وهو التحريم مثلا في الخمر وهو جيد لما تقدم من ضعف كلام الفريقين اذا ثبت هذا فالحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة اصل في محل الخلاف فرع في محل الوفاق فيمكن توجيه كلام الفقهاء على انه لما كان الحكم اصلا ولا بد له من محل فيكون المحل اصلا له فيكون اصل الاصل اصلا فجاز تسميته به وكلام المتكلمين على ان النص لما كان اصلا للحكم الذي هو الاصل واصل الاصل اصل فيجوز تسميته به ايضا واما الفرع هو المقيس قال الفقهاء انه محل الخلاف كالنبيذ في المثال وقيل انه الحكم المطلوب اثباته واما العلة فهي وصف جامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال واما الحكم فهو المطلوب اثباته في الفرع كالتحريم في المثال قال دام ظله البحث الثاني في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك والذي نذهب اليه انه ليس بحجة لوجوه احدها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله الثاني قوله عم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس

ق

فاذا

فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام الثالث اجماع الصحابة عليه روي عن علي عم انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال عم لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا ولم يزل اهل البيت عم ينكرون العمل بالقياس ويذمون العامل به واجماع العترة حجة الرابع ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاسناده الى الامارة المختلفة والاختلاف منهي عنه الخامس مبنى شرعنا على تساوي المختلفات في الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك يمنع من القياس قطعا اقول اختلف الناس في انه هل يجوز التعبد بالقياس عقلا ام لا فذهب اكثر الصحابة والتابعين والسيد المرتضى من الامامية والشافعي وابو حنيفة واحمد ومالك واكثر المتكلمين الى الاول وهو اختيار المص في نهاية الوصول لعدم الامتناع عند العقل في ان يقول الشارع لا يقضي القاضي وهو غضبان لكون الغضب موجبا لتشويش الخاطر وقيسوا عليه كل شيء يكون في هذا المعنى كالجوع والعطش او حرمت الخمر للاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة فقيسوا عليه ما في معناه ونحوه فلو كان ممتنعا لما كان كذلك وقال النظام وجماعة من الشيعة وبعض معتزلة بغداد كجعفر بن مبشر ويحيى الاسكافي وجعفر بن حرب بامتناع ورود التعبد به واختلفوا فقال بعضهم المنع يختص بشرعنا خاصة وقال آخرون انه يختص بجميع الشرائع احتج النظام بان مبنى شرعنا على استواء المختلفات و اختلاف المتماثلات في الاحكام اما استواء المختلفات في الحكم كوجوب القضاء على المسافر الشاب والشيخ والرجل

الفقهاء وهم

الرابع

الكفارة على من افطر في نهار رمضان ووجوبها ايضا على من جامع مع اختلاف الفعلين ...

والمرأة والراكب والماشي مع اختلافهم في ادراك المشقة وانما اختلاف المتماثلات كاختلاف ليلة القدر
مع غيرها من الليالي بالشرف لقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر مع تماثلها غيرها وكوجوب آخر يوم
من شهر رمضان وتركه من اول يوم من شوال وكوجوب الغسل من المني دون البول ووجوب
الوضوء من البول دون المني والودي ووجوب الجلد على قاذف الحر دون العبد العفيف ووجوب
العدة على الصبية المتوفى عنها زوجها دون المطلقة مع تساوي حال رحمها في الحالين ووجوب
استبراء الحرة المطلقة بثلث حيض والامة بحيضة وجعل كون الشخص محصنا بالحرة القبيحة الشوهاء
دون المانية من الجواري الحسان وتحريم النظر الى شعر الحرة القبيحة واباحته الى محاسن الامة
الحسناء ووجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلوة والقياس يقتضي وجوب تساوي
المتماثلات شيئين في الحكم فيمتنع القول بالقياس ح لاستلزامه عدم الاختلاف بين المتماثلات
والجمع بين المختلفات مع ثبوتهما في الصورتين في الامثلة المتقدمة واحتج غير النظام من
مانعي جواز التعبد بالقياس بان البراءة الاصلية قطعية والقياس ظني فان وافقها القياس
في الحكم انتفت فائدته لثبوت ذلك الحكم بالاصل والا لم يجز العمل بالقياس لان الظني
لا يعارض القطعي وبان التعبد بالقياس يستلزم الاختلاف لظن كل واحد من المجتهدين خلاف
ما ظنه الآخر والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وقوله ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وغير ذلك من الآيات الدالة عليه لذكرهما
في معرض الذم فلو كان من الدين لما كان كذلك وبانه لو جاز ورود التعبد به لا مالة يكون
كل مجتهد مصيبا فيلزم حقية النقيضين او يكون المصيب واحدا وليس بمعين فتصويب احد المجتهدين
ليس اولى من الآخر وبان القياس لا يفيد الظن لعدم كون الاحكام الشرعية معللة بالوصف
فلا يكون في الاصل معللا بالوصف فلا يحصل ظن الحكم في الفرع وبان القياس غاية ما في الباب

يفيد الظن لكنه يخطئ ويصيب فالامر به امر بما يجوز ان يكون خطأ وهو باطل وبان النص على
العلة لا يستلزم التعدية كما لو قال اعتقت سالما لسواده فانه لا يعتق جميع السودان من عبيده
بخلاف ما لو قال اعتقت كل اسود واجيب عن الاول بان الصور المذكورة قليلة محصورة
لا يقدح في القياس الموجب للجمع بين المتماثلات لان الغالب كذلك في عبادة الشرع كما لا يقدح
تخلف المطر عن الغيم الرطب في ظن وقوع المطر لان الغالب وقوعه وايضا يجوز الجمع
بين المختلفات مع وجود وصف صالح للتعليل والاختلاف بين المتماثلات مع عدمه فلم لا يجوز
ان يكون في الصور المذكورة كذلك لا لاستحالة ورود التعبد به واستضعفه المص في نهاية
الوصول بان الاشاعرة لا يتاتى منهم الاعتذار بان الشارع يعتبر المصالح في الحكم لكونه منافيا
لمذهبهم وعن الثاني بانتقاضه بعمل الفتوى والشهادة وتقويم المقومين والاقرار
والعمل بالظن في الامور الدنيوية واستضعفه ايضا بان الصورة المذكورة النقض ان حصل
عليها الاجماع حصل الفرق والا منعنا الحكم وعن الثالث بان الاختلاف لا يوجب
عدم كونه من الدين لان جميع الاديان والملل من الله تعالى وهي مختلفة والا انه لو كان كذلك لزم
كون الصحابة مخطئة لاشتهار الاختلاف عنهم واستضعفه بالفرق فان اختلاف الكل
حصل بالنسخ بخلاف اختلاف المجتهدين فان اختلاف البعض مستلزم لارتكاب الخطاء
عن بعضهم وايضا قد ذم علي ع اختلاف الحكام في الاحكام وعن الرابع بان كل مجتهد
مصيب لان حكم الله تعالى في كل واحد من المجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهو ضعيف مصيب
بكون كل واحد من النقيضين حقا بالنسبة الى شخصين كفعل الصلوة وتركها بالنسبة الى الحائض
والطاهر وكوجوب التوجه الى القبلة في الجهات المختلفة بالنسبة الى شخصين وهو ضعيف
لان حكم الله تعالى ليس تابعا لاختيار المكلف بل هو تابع للمصالح فيمتنع كون النقيضين حقا

والصلوة وتركها فرضان مختلفان على شخصين غيرنا بعين لاختيارهما فلا يكون من هذا الباب
وعن الخامس بجواز التعليل وعن السادس بالنقض بالعمل بالفتوى والشهادة وغيرهما
من الامور الدنيوية وقد تقدم ضعفه وعن السابع بانه ذهب قوم الى عتق جميع السودان
ان علم قصده للسواد وقال آخرون ع مع النية بهذا اللفظ عتق جميع السودان فيكون
اطلاق الخاص وارادة العام وهو جائز لغة كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم فانه يحمل
على النهي عن اتلاف العام وقال الصيرفي من الشافعية لا بد مع ذلك ان يقول قيسوا عليه كل
اسود وقال المص في النهاية الحق ان نقول لا يكفي القصد ولا النية ولا القياس لان حق
الآدمي مضيق فلا يعتق الا بالنص على العتق بخصوصية كل واحد من عبيده بخلاف التعبد
بالامور الشرعية وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري ان العقل يوجب
ورود التعبد بالقياس اذا عرفت هذا اعلم ان القائلين بجواز ورود التعبد بالقياس
اختلفوا في وقوع التعبد به فذهب بعضهم الى عدم وقوع التعبد به وانه ليس بحجة
الا انهم اختلفوا فقال بعضهم لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فيجب ترك
العمل به وقال البعض الآخر انه قد دل الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة
والعقل على نفي العمل به وانه ليس بحجة وهو اختيار المص اما الكتاب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس تقدم بين
يدي الله ورسوله وقول على الله بما لا تعلمون فيكون منهيا عنه وقوله تعالى ان الظن لا يغني من
الحق شيئا والقياس ظن فلا يغني من الحق وقوله وان احكم بينهم بما انزل الله واثبات الحكم
في الفرع ليس حكما بما انزل الله وغير ذلك من الآيات مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان نظن
الا ظنا ما فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

دلت هذه الآيات على ان الكتاب مشتمل على جميع الاحكام فما لا يكون فيه لا يكون حقا واما السنة
قوله صلعم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك
فقد ضلوا وقوله ع ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور
برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اجماع الصحابة ما روي عن علي ع انه قال من
اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال ع لو كان الدين يوخذ بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان
يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ
الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما
حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله والله تعالى قال لنبيه ان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت
وقال لو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل الله
فقال واياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وقال ابن عمر السنة ما سنه
رسول الله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وقالت عايشة اخبروا زيد بن ارقم انه احبط
جهاده مع رسول الله صلعم بفتواه بالراي في مسئلة العينة وانكار الصحابة القياس وعدم
المنع من احد منهم يدل على الاجماع منهم فيكون حجة واما اجماع العترة ما نقل الينا
من مذهب الصادق والباقر والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلم انكار القياس وهو
معلوم من مذهبهم ضرورة وقد تقدم ان اجماع العترة حجة واما الدليل العقلي هو ان
القياس يستلزم الاختلاف وهو ليس بحق لعدم كونه من عند الله وكل شيء يستلزم ما ليس
بحق فهو باطل اما انه يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة لان علية الاصل الثابتة

عند زيد غير الثابتة عند عمرو واما ان الاختلاف ليس بحق لما تقدم من انه ليس من عند الله كقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وايضا ان مبنى شرعنا على تساوى المختلفات
فى المختلفات واختلاف المتماثلات كما تقدم فى حجة النظام ومقتضى القياس اختلاف المختلفات
وتساوى المتماثلات فلا يكون له مدخل فى الشرع اعترض على الآيات بانها انما تدل على المطلوب
لو ثبت ان القياس تقدم بين يدى الله ورسوله وقول على الله بما لا يعلم وليس بمستفاد منه
ورسوله وهو المتنازع فلا تصح ان تكون مقدمة للمطلوب وبان الدليل لما دل على وجوب العمل
بالظن والقياس يفيد الظن فوجب العمل به فيكون معلوما اجماعا فلا يندرج تحت قوله ان
الظن لا يغنى وغير ذلك من الآيات الدالة على نفى العمل بالظن وايضا لو دلت الآية على نفى
العمل بالظن لكانت مشترك الدلالة لان ابطال القياس ظنى ايضا وبان كل من حكم بالاستنباط
من المنزل فقد حكم بالمنزل مع جواز ان يكون ذلك مختصا بالنبى صلى الله عليه وسلم دون غيره لكونه قادرا
على العلم بالوحى وتوجه الخطاب اليه وقوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شىء تبيانا لكل شىء ولا رطب ولا
يابس معناه ان الكتاب يشتمل على الكل اما بتصريح لفظه او بواسطة الاستنباط والقياس مستنبط منه
فيكون الكتاب مشتملا على حكم ايضا والجواب عن الاول بان القياس لو كان من قول الله ورسوله
فهو باطل لانكم جعلتم القياس قسيمهما وقسيم الشىء غيره وايضا يكون الحكم مستفادا من الكتاب والسنة
لا من القياس وعن الثانى بمنع الاجماع فى معلوميته لاشتهار الانكار من الصحابة والعترة
قوله مشترك الدلالة قلنا لكن الاصل معنا وهو عدم القياس وعن الثالث بمنع كون المستنبط
من المشترك منزلا وانما يكون كذلك لو كان من لوازمه وليس كذلك قوله يجوز ان يكون الخطاب
مختصا بالنبى صلى الله عليه وسلم قلنا الاصل عدم التخصيص فان كان متوجها لكن يجب علينا متابعته بدليل
التأسى وعن الرابع بان ما دل عليه القياس ان دل الكتاب عليه يكون الحكم مستفادا من الكتاب

لا من القياس والا لم يكن مشتملا عليه واعترض على الاحاديث الدالة على تحريم العمل بالقياس
بالمعارضة بالاحاديث الدالة على العمل فيحمل على القياس الباطل جمعا بين الادلة والجواب
بعد تسليم الدليل ودعوى التخصيص والاصل عدمه واعترض على اجماع العترة بالمنع وقالوا ان
روايات الامامية باجماعهم معارضة لروايات الزيدية عنهم جواز العمل فيه والجواب بمنع
روايات الزيدية وعلى تقدير التسليم بمنع التواتر وقال آخرون انه وقع التعبد به وان السمع
دل عليه اتفاقا منهم لكنهم اختلفوا فى ثلثة مواضع الاول فى دلالة العقل قال ابو الحسين البصرى
والقفال من الاشاعرة به ومنع الباقون والثانى ان دلالة السمع عليه هل هى ظنية او قطعية قال
ابو الحسين بالاول والباقون بالثانى الثالث فى انه هل وقع التعبد فى القياس المنصوص على علته
وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف او بسائر الاقيسة قال النهروانى والقاشانى بالاول
والباقون بالثانى واحتجوا على وقوع التعبد به بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار وهو مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت
النهر اى مررت به والمعبر موضع العبور والسفينة التى هى آلة العبور والعبرة الدمع التى عبرت
من الجفن فاذا ثبت ان الاعتبار حقيقة فى العبور وهو المرور والتجاوز يكون القياس داخلا
تحت الامر لكونه عبورا من حكم الاصل الى الفرع وتجاوزا منه لعدم غير ذلك المعنى والا لزم الاشتراك
وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والى الرسول
والمراد من الرد القياس لامتناع كون المراد منه الاسناد الى ظاهر الكتاب والسنة لانه مستفاد
من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والا لزم الاشتراك او التكرار وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول
والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط القياس وكذلك الرد واما السنة
ما روى انه عليه السلام لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد

قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رائى فاقره النبى عليه السلام على ذلك وقال الحمد لله
الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله والاجتهاد بالرأى ان لم يكن مستندا الى
الاصل يكون باطلا لكونه رأيا مرسلا والا فهو عين القياس وما روى عنه عليه السلام لما بعث معاذا و
ابا موسى الى اليمن قال بم تقضيان فقالا ان لم نجد الحكم فى الكتاب ولا السنة قسنا الامر بالامر
فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقد صرحا بالعمل بالقياس والنبى عليه السلام اقرهما عليه فيكون حجة وما
روى عنه عليه السلام انه قال للجارية الخثعمية حين قالت يا رسول الله ان ابى ادركته فريضة الحج شيخا
زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك أرأيت ان كان على ابيك دين فقضيته
اينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء شبه دين الله بدين الادمى فى وجوب
القضاء وهو عبارة عن القياس وما روى عنه عليه السلام انه قال لعمر ارأيت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه حين سال عن قبلة الصائم شبه قبلة الصائم من غير ايلاج بالمضمضة من غير
ازدراد وما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لام سلمة هلا اخبرته انى اقبل وانا صائم حين سئلت
عن قبلة الصائم لما سالت عنها نبه بذلك على قياس غيره عليه وما روى عنه عليه السلام انه امر سعد بن
معاذ ان يحكم فى بنى قريظة برأيه فامرهم بالنزول على حكمه فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال عليه السلام
لقد وافق حكمه حكم الله تعالى وما روى ابو هريرة ان رجلا من فزارة قال للنبى عليه السلام ان امرأتى ولدت
غلاما اسود قال النبى صلى الله عليه وسلم الك ابل فقال نعم فقال ما الوانها فقال حمر فقال فيها اسود قال نعم
قال فانى ذلك قال لعل عرقا نزعه قال عليه السلام وهذا لعل عرقا نزعه وما روى عنه عليه السلام انه قد علل
كثيرا من الاحكام مثل قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم وقوله عليه السلام
اينقص اذا جف حين سئل عن بيع الرطب بالتمر فقالوا نعم فقال اذن فلا وغير ذلك فيجب
التأسى به عليه السلام وما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال انا اقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى واما الاجماع

حتى
الحج اب از دهن بيند
وجز آن ... ...

فلان بعض الصحابة قال به ولم ينكر عليه الآخر فيكون اجماعا اما قولهم به ما روى ان عمر كتب الى ابى موسى
اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك وما روى ان ابن عباس قد انكر على زيد حيث
قال الجد لا يحجب الاخوة وقال الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب
ابا وما روى عن على عليه السلام وزيد انهما شبها الاخ والجد بغصنى شجرة وجدولى نهر وشركا بينهما
فى الميراث وايضا انهم قد اختلفوا فى مسائل على اقوال مختلفة ولا يمكن ان يكون عن النص
فيكون عن الرأى كاختلافهم فى مسئلة الحرام فانه نقل عن على عليه السلام وزيد وابن عمر بانه فى حكم
التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه فى حكم الطلقة الواحدة وعن ابى بكر وعمر وعايشة
انه يمين يلزم فيها الكفارة وعن مسروق انه ليس بشىء واختلافهم فى الجد مع الاخوة
فبعضهم ورثه وبعضهم منعه والمورثون اختلفوا فقال بعضهم انه يقاسم الاخوة
ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث وقال آخرون انه يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا
له من السدس وايضا قد نقل عن الصحابة القول بالرأى لما صريحا كما روى عن ابى بكر انه قال
اقول فى الكلالة برأيى وقال عمر اقضى فى الجد برأيى وقال فى الجنين لما سمع الحديث لولا هذا
لقضينا وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فرأيك رشيد وان نتبع رأيى فنعم ذا الرأى
وقال على عليه السلام اجتمع رأيى ورأى عمر فى ام الولد الا تباع وقد رأيت الآن بيعهن والرأى
هو القياس لكونه فى مقابلة النص كما يقال أفلت هذا برأيك ام بالنص واما عدم الانكار
فلانه لو انكر الباقى لنقل واشتهر ووصل الينا وحيث ما وجدناه علمنا عدمه فيكون
اجماعا واما المعقول فهو ان ترك القياس يستلزم الضرر المظنون وكل شىء يستلزم تركه
الضرر فعله واجب بيان الاول انا متى ظننا العلة فى الاصل وانها موجودة فى الفرع
كالاصل ومخالفته مخالفة لحكم الله تعالى وهو يستلزم العقاب واما الثانية فلان دفع

ان تحريم ... عليهم ... بعض ... رضى ...
ظننا ان حكم الفرع
الضرر

المظنون واجب عقلا وايضا فلان كل واقعة لابد لها من حكم وطريق البتة وليس الطريق الا
النص والاجماع والقياس وكثير من الواقعات ليس عليها نص ولا اجماع فلو لم يكن القياس
حجة لخلت الواقعات عن الاحكام والجواب عن الآيات اما عن الاولى لانه لا نسلم كون
الاعتبار المجاوزة بل هو الاتعاظ لقوله تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في الانعام لعبرة
يريد به الاتعاظ والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يكون في غير الاتعاظ حقيقة لاستلزامه
الاشتراك والاصل عدمه وعلى تقدير انه حقيقة في غير الاتعاظ ايضا لا نم ان المراد غيره لخروج
الكلام عن المناسبة لانه يصير تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر وهو ركيك خارج عن قانون اللغة فلا يقع من الله تعالى وعلى تقدير ان المراد هو
العبور لا الاتعاظ لا نم ان الامر بالعبور امر بالقياس لان المستدل بالنص والعقل وغيرهما
معبر عن الدليل الى المدلول فالاعتبار مشترك بين الدلائل جميعها وكل واحد منها يخالف
الآخر بخصوصياتها فلا يدل الاعتبار على شيء من خصوصياتها فلا يكون القياس داخلا تحت
الامر ح اعترض بان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود نوع منها والامر
بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به وليس كون احدها اولى من الباقي واجيب بمنع عدم الاولوية
لانه لو كان المراد به القياس الشرعي لخرج الكلام عن المناسبة لما تقدم وعن الثانية بمنع كون
الرد القياس قوله يلزم التكرار لا نم فان قوله اطيعوا معناه اطيعوا الاوامر الله ونواهيه
وقوله فان تنازعتم معناه فان تنازعتم في كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه وعن الثالثة بانها
لا تدل على شيء من القياس لانه تعالى قال فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به والضمير
راجع الى الامن او الخوف وكذا في لعلمه ويستنبطونه وعلى تقدير ان المراد من الاستنباط
استخراج الاحكام لكنه اعم من ان يكون استخراجا من عمومات النص والبراءة الاصلية او القياس

فلا ندل عليه والجواب عن السنة اما عن الحديث الاول بانه مرسل باتفاق اهل الحديث فلا يصلح
للدلالة وانه خبر واحد فلا يكون حجة في المسائل القطعية وبما روي ان معاذا لما قال اجتهد
رائي لما قرره النبي عم على ذلك بل قال له اكتب الي اكتب اليك وبانه مناقض لقوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء فلا يقبل وبان الاجتهاد استفراغ الجهد في الطلب وهو اعم
من ان يكون من النص الخفي او القياس فيحمل على الاول جمعا بين الادلة وهو الجواب عن الثاني
وايضا فان العمل بالقياس مشروط بعدم الكتاب والسنة وهو مح في زمان الرسول صلعم لوجودهما
وبعد زمانه ايضا لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وانما يكون كاملا بالتنصيص على الاحكام
وعن الثالث بمنع دلالته على القياس لان وجوب قضاء حق الله مستفاد من قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت يدل على التنبيه وايضا انه عم قال ودين الله احق بالقضاء وحكم الفرع لا يكون
اولى من حكم الاصل وهو من باب المفهوم وعن الرابع بانه خبر واحد لا يكون حجة في العلميات
وايضا هذا تنصيص على العلة ومثل هذا يجوز وعن الخامس بمنع تنبيهه عم على القياس
بل عرف عم فعله وعلم انهم يتابعونه لوجوب التاسي وعن السادس بان الرأي في امور
الحرب لا يستلزم القياس لكونه اعم والعام لا دلالة له على الخاص وعن السابع بانه تنبيه على
الامارات العقلية لا القياس وعن الثامن بانه تنصيص على العلة وتعريف الباعث الى الحكم
وهو غير المتنازع وعن التاسع بانه مناقض لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى فلا يكون مقبولا والجواب عن الاجماع بمنعه فان احدا من الصحابة لم يعمل
به والاخبار المذكورة لم تبلغ حد التواتر ومعارضة بالاكثر الاخبار المنقولة صريحا
على رد القياس وعلى تقدير صحة الاخبار بمنع دلالتها على العمل بالقياس فان قول عمر
اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك معناه سو الاشياء برويتك اي فكرك فلا

لان معنى القياس التسوية ومعنى الرأي الروية وحيث ان الله تعالى قد نص على حكم كل جنس ونوع فامر
بالتفكر ليندرج الشيء تحت جنسه ولا يحكم بالتشهي وليس في ذلك دلالة على العمل بالقياس واما تشبيه
ابن عباس ليس من باب القياس بل من حيث انه كما يسمى ابن الابن ابنا مجازا فدخل تحت قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم فاكتفى باسم المجازي في ذلك فكذا الاب يسمى ابا مجازا فينبغي الاكتفاء بذلك حتى
يدخل تحت قوله تعالى وورثه ابواه سلمنا دلالتها على العمل بالقياس لكن قول البعض لا يدل على الاجماع
ونمنع عدم انكار الباقي قوله لو انكر لنقل قلنا قد نقل فيما تقدم سلمنا عدم الانكار لكن السكوت
لا يدل لجواز كونه من التهيبة والتشرعنه فلا يكون اجماعا واما اختلافهم في المسائل ليس مستندا
الى القياس فان كل من قال في مسئلة الحرام انه يمين استند الى قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم حين حرم عم على نفسه مارية القبطية وكل من قال انه لا اعتبار
به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم والنهي يدل على الفساد وكذا في غيرها من المسائل المختلف
فيها سلمنا ان اختلافهم ما كان مستندا الى النص فلم قلتم انه مستند الى القياس فانا نمنع الحصر بين
النص والقياس فجاز ان يكون مستندا الى الاستصحاب او تنزيل اللفظ على اقل المفهومات وعلى
اكثرها والجواب عن المعقول اما عن الاول بانه مبني على العلم بكون الحكم في الاصل معللا
بعلة ثم على وجود تلك العلة بعينها ثم على وجودها في الفرع ثم على انه يلزم من حصولها في الفرع
حصول ذلك الحكم وحيث لم يثبت جميع ذلك انتفى الضرر المظنون وعلى تقدير التسليم نمنع العمل بمقتضى
الظن في جميع المواضع اذ لو كان كذلك لزم العمل بقول الشاهد الواحد متى ظن صدقه والاثنين
والثلثة في الزنا ولزم للكافر الدهري او الذمي العمل بظنه اذا غلب على ظنه فسخ شريعة الاسلام
واللوازم باطلة اتفاقا فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة ح اعترض بان الشيء انما يفيد الظن
اذا لم يوجد دليل قاطع على فساد اما مع وجوده فلا فالضرر المذكور قد وجد فيها دليل قاطع

على فساده فيكون انتفاء الدليل جزءا من مقتضى الظن فمن اين لكم انتفاء الدليل على فساد القياس
ليفيد الظن فلا بد من البيان وعن الثاني بمنع خلو الحوادث عن النصوص لانها قد شملت جميع
الحوادث اما ظاهرا او خفيا كان يكون النصوص عامة فيدخل الخصوصيات تحتها كقوله عم
فيما سقت السماء العشر فيدخل تحت جميع ما سقت السماء وان كانت افراده كثيرة قال دام ظله
البحث الثالث الحاق المسكوت بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التافيف
وذلك ليس من باب القياس لان شرط هذا كون المعنى المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه
بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم اقول الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به قد يكون جليا
كالحاق تحريم الضرب المسكوت عنه بالتافيف المنطوق به كقوله تعالى فلا تقل لهما اف وكما اذا كانت
العلة منصوصة كالحاق النبيذ بالخمر في التحريم اما الاول في الاصل واختلف الناس فيه فقال
قوم انه من باب المفهوم بمعنى ان العرف قد نقله من موضوعه اللغوي وهو تحريم التافيف في المثال
المذكور الى تحريم جميع انواع الاذى للفهم عند الاطلاق المعنى الثاني وليس من باب القياس
لانه لو كان من باب القياس لما كان المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق به ولما فارقه المانع
منه وللاجماع على انه اذا قيل لا يملك فلان حبة انه يفيد عدم تملكه شيئا وان كان اقل من
حبة وكذا اذا قيل لا يملك نقيرا ولا قطميرا مع ان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي على
ظهر النواة والقطمير عما في شقها واذا قيل انه مؤتمن على قنطار فانه يفيد ائتمانه مطلقا
عرفا ففهم هذه المعاني العرفية عند الاطلاق يدل على كونه حقيقة فيها فيكون هذه الالفاظ
منقولة عرفية وكذا تحريم التافيف لما تقدم من فهم تحريم جميع الايذاءات وهو اختيار المص
اعترض بان القياس منه علمي وهو الذي يكون علة الحكم في الاصل معلوما وثبوت مثلها
في الفرع ايضا معلوما او ظني وهو الذي يكون المقدمتان او احديهما ظنية وهذا في القسم الاول

فيجوز للمانع من القياس الظنى القول به وبان قولنا فلان لايملك حبة تفيد نفى الاكثر لدخول الحبة
وكذا قولنا فلان موتمن على القنطار يفيد ايتمانه على مادونه لدخوله فيه واجيب عن الاول بانكل
من قال انه من باب المفهوم مع العلية لا من القياس حتى يكون عليا او ظنيا وعن الثانى بانه يفيد
نفى الاكثر وان لم يدخل الحبة فيما يغاير الجنس وكذا عن الثالث وقال آخرون انه من باب القياس
وسموه قياسا جليا واستدلوا بان دلالة تحريم التافيف على تحريم باقى انواع الاذى ليست بحسب اللغة
للمغايرة بين التافيف والضرب فلا يدل عليه لغة ولا بحسب العرف لاستلزامه النقل وهو على
خلاف الاصل وبانه لو جاز مثل هذا النقل فى المعروف لما حسن من الملك اذا استولى على عدو
ان ينهى الجلاد عن الاستخفاف به مع الامر بقتله ولما كان المعلوم خلاف ذلك علمنا ان تحريم
الضرب مستفاد من القياس لا من النقل العرفى واجيب عن الاول بان دلالته على جميع انواع
الاذى بحسب العرف قوله يلزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل قلنا يلزم على القول بكونه من
باب القياس التعدية وهو خلاف الاصل ايضا وليس مخالفة احد النقلين اولى من الآخر بل الترجيح
معنا لان خلاف هذا الاصل شهير متعارف حتى صار كالاصل وعن الثانى بان النهى انما
يحسن لكون الاستخفاف موهما لرذالة الملك وقد يكون خفيا وهو ما كان علة حكم الاصل مستنبطة
قال دام ظله البحث الرابع الاقرب عندى ان الحكم المنصوص على علته متعد الى كل ما علم
ثبوت تلك العلة منصوصة بالنص لا بالقياس لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يتنزل منزلة قوله
حرمت كل مسكر لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول معها اين تحقق والا
لم يكن علة ولئن كانت العلة هى الاسكار المقيد بالخمرية لم يكن ما فرضناه علة بل جزء العلة هذا
خلف والنص على علة العلة قد يكون صريحا بان يقول لعلة كذا او لاجل كذا او بسبب كذا وقد يكون
ظاهرا كقوله لكذا او بكذا او باى حرف ان كقوله انها من الطوافين عليكم او بالباء كقوله تع فبظلم
من الذين

من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم اقول هذا القسم الثانى من الجلى وهو ما كان
علة حكم الاصل منصوصة واختلف الناس فى ذلك على ان النص على علة العلة هل هو تعبد بالقياس
ام لا بل يحتاج الى تعبد زائد بمعنى ان كل موضع يوجد تلك العلة المنصوصة يحكم بثبوت الحكم المعلل
بها ام لا فذهب ابو اسحق النظام والفقهاء وبعض الظاهرية الى ان النص على علة العلة تعبد
بالقياس ولا يحتاج الى زائد وهو اختيار المص لان قول الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا يتنزل
منزلة حرمت كل مسكر وايضا اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا لا يخ اما ان يكون العلة هى مجرد الاسكار
او الاسكار المقيد بالخمرية فان كان الاول لزم وجود المعلول وهو التحريم اين تحققت العلة وهو المطلوب
وان كان الثانى لم يكن ما فرضناه علة بل جزء علة وايضا ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية
والشرع يكشف عنها فمتى نص على العلة علمنا ان كون تلك العلة موجبة للحكم فاين وجدت العلة
وجد المعلول وقال ابو الحسين والجعفران وبعض اهل الظاهرية انه ليس تعبدا بالقياس واحتجوا
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون العلة هى مجرد الاسكار وان يكون هى اسكار
الخمر يعنى ان اضافة الاسكار الى الخمر معتبرة فى العلية ومع احتمال الامرين يمتنع الجزم بالتعدية واجيب
بمنع احتمال كون الاسكار فى ذلك المحل جزءا للعلة لان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله فى العقليات
حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها على خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغير ذلك المحل
لا يقتضى المتحركية وعلى تقدير انه يحتمل ذلك لكن العرف قد اسقطه لان الاب لو قال لابنه لا تاكل هذه
الحشيشة لكونها سما يقتضى المنع من اكل كل حشيشة تكون سما وعلى تقدير ان العرف ما اسقطه لكن
قد اسقط الظن لان علة الحكم يجب ان يكون منشأ الحكم وههنا منشأ الحكمة هى المفسدة ولا مفسدة
فى كون الاسكار قائما بمحل دون آخر بل منشأ المفسدة مجرد الاسكار وفى الجملة دليل الخصم
انما يتاتى على ما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هى الاسكار فلا

انه يقول به

العلة

لوا

وقال ابو هاشم يجب القياس بها ولم يتعرض لورود التعبد به وقال ابو عبد الله البصرى ان كانت
العلة المنصوصة علة فى تحريم الفعل كان النص عليها تعبدا بالقياس وان كانت لايجاب
الفعل او ندبه لا يكون تعبدا واحتج بان كل من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك
اكل كل رمانة حامضة وان اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة
واجيب بمنع الفرق قوله من اكل رمانة لحموضتها لم يجب عليه اكل كل رمانة حامضة قلنا
مسلم لكن انما كان كذلك لان اكل رمانة الاولة ما كان لمجرد حموضتها بل لحموضتها مع
قيام الشهوة وجلاء المعدة وعدم التضرر وحيث ان هذه العقود غير حاصلة فى الثانية
لما وجب الاكل قوله كل من ترك يجب عليه ترك الكل قلنا لا ثم بل يجوز ان يدعوه الداعى
الى ترك حموضة هذه الرمانة لا غير فظهر من كلامهم فى ان النزاع وقع على ان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا هل يتنزل منزلة علة التحريم الاسكار ام لا اذا عرفت هذا فاعلم ان النص على
العلة قد يكون قطعيا صريحا بمعنى انه لا يحتمل غير التعليل كان يقول لعلة كذا او لاجل
كذا او من اجل كذا مثل قوله تع من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل او بسبب كذا او لموجب كذا
وقد يكون ظاهرا غير قطعى بمعنى انه يحتمل غير التعليل لكن احتمالا مرجوحا وهو الذى يكون
باحد حروفات التعليل مثل اللام كقوله لكذا لورودها فيما ليس بعلة كلام التعليل
وان كقوله عم انها من الطوافين وكقوله عم فى قتل احد زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك او
الباء كقوله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تع ذلك
بانهم شاقوا الله ورسوله او من كقوله تع من اجل ذلك كتبنا او كى مثل قوله تع كيلا يكون
دولة بين الاغنياء منكم اى كيلا يبقى الدولة بين الاغنياء بل ينتقل الى غيرهم فهذه

كلام

الحروفات كما تستعمل فى التعليل تستعمل فى غيره الا ان استعمالها فيه راجح وفى غيره مرجوح
فلذلك يسمى ظاهرا قال دام ظله البحث الخامس اعلم انا لما جوزنا تعدية الحكم بالعلة المنصوصة
وجب علينا البحث عن العلة المستنبطة وبيان امتناع تعدية الحكم بها كما يقول اصحاب
القياس واعلم ان الطرق التى يثبت القائلون التعليل بها ستة ونحن نبين فى كل
واحد واحد منها انه لا يصلح للاستدلال على علية الوصف الاول المناسبة وعرفوا المناسب
بانه الوصف الملائم لافعال العقلاء فى العادات وهو غير دال على العلية اما اولا فلانا بينا
ان شرعنا مبنى على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات ولا ضابط فى الحكم سوى النص
واما ثانيا فلان الوصف المناسب قد يقترن مع الحكم وضده واما ثالثا فلان الحكم لا يجوز
اسناده الى الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة ومثل ذلك لا يجوز من الحكيم رد الاحكام اليه
ولا الى الوصف لانه لم يشتمل على الحكمة لم يصلح للتعليل وان اشتمل كانت الحكمة هى علة العلة
وقد بينا بطلانه اقول لما بين ان العلة المنصوصة يجوز تعدية الحكم بها شرع فى بيان العلة
المستنبطة بها العلة والطرق التى تستنبط بها العلة وانها غير صالحة للعلية فالطرق
المستنبطة بها العلة عند القائسين ستة الاول المناسب وقد اختلفوا فى تعريفه قال
ابو زيد انه عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول فعلى هذا التفسير لا طريق للمستدل
الى اثبات المناسب على خصمه لان كل وصف يثبته يقول الخصم ان عقلى لا يتلقاه بالقبول
فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وقيل انه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وصف
حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان الحكم وجوديا او عدميا
وسواء كان المقصود طلب مصلحة او دفع مفسدة وقيل انه الملائم لافعال العقلاء
فى العادات يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة بمعنى ملائمة جمعهما فى سلك واحد

المنصوصة

انه

وكذا هذا الثوب يناسب هذه العمامة يعني الجمع بينهما ملائم وهو الذي ذكره المص واعلم ان اصحاب القياس قد قسموا المناسب الى حقيقي واقناعي والحقيقي اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او الآخرة والاول اقسام ثلثة الاول ان يكون رعاية المصلحة في محل الضرورة وهي تتضمن حفظ احد المقاصد الخمسة اما حفظ النفس بشرع القصاص ويدل عليه قوله تع ولكم في القصاص حيوة او المال بشرط الضمان او الحد والنسب بشرط الزواجر عن الزنا او الدين بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة لاهل الحرب او العقل بشرع تحريم المسكر ويدل عليه قوله تع ليوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني وهو الذي يكون رعاية المصلحة في محل الحاجة لغير الضرورة كتمكين الولي من تزويج الصغيرة فان مصلحة التزويج غير ضرورية في الحال الا من حيث تقييد الكفو الذي يفوت لا الى بدل يحتاج اليه الثالث وهو الذي لا يكون رعاية المصلحة في محل الضرورة ولا الحاجة كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وسلب اهلية الشهادة عن العبد لكونها من المناصب الشريفة والعبد نازل القدر والثاني وهو الذي يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة فهي الحكمة المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمداومة على فعل العبادات وقد تمت هذه المناسبة بتخريج المناط اذا تقرر هذا فاعلم ان المص قد استدل على عدم صلاحية للتعليل واما الاقناعي هو الذي يظن كونه مناسبا ويظهر عدم مناسبته عند البحث وتدقيق النظر كتعليل الشافعي تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته للمال يناسب اعزازه والجمع متناقض وهذا ولئن كان مظنون المناسبة لكنه ليس في الحقيقة كذلك لان كونه نجسا معناه لا تصح الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من بيعه اذا تقرر هذا فاعلم ان المص استدل على عدم دلالته بثلثة الاول ان مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما تقدم

الحكم

في لا يلزم من كون الوصف المناسب علة في محل كونه كذلك في محل آخر لجواز التفرقة بين المتماثلات في الحكم فلا يلزم وجود الحكم المعلل به ولا العدم بعدمه لجواز الجمع بين المختلفات فلا ينضبط الحكم الا النص الثاني ان الوصف المناسب قد يقترن مع الحكم وضده كالسفر فانه وصف مناسب لعلية حكم التقصير وقد يقترن مع التقصير وعدمه فلا يصلح للعلية الثالث ان الحكم لا يجوز اسناده الى الحكمة كالمشقة في السفر لكونها مضطربة قد تتفاوت وقد لا توجد في السفر وتوجد في الحضر مع عدم الرخص فيه ولا الى الوصف وهو السفر لانه ان اشتمل على الحكمة فيكون هي مستند الحكم دون الوصف وقد تقدم عدم جواز اسناد الحكم اليها وان لم يشتمل على الحكمة لم يصلح للعلية قال دام ظله الثاني المؤثر وعرفوه بانه الوصف المؤثر في جنس الحكم في الاصول دون وصف آخر فيكون اولى بالتعليل من الوصف الآخر مثال ذلك البلوغ المؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيوبة لانها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم الاخ من الابوين مقدم على الاخ من الاب في الميراث فيكون مقدما في ولاية النكاح ويعللون تقديمه في النكاح بسبب تقديمه في الارث بالمناسبة وهو راجع في الحقيقة الى الوصف المناسب وابطاله يقتضي ابطال هذا اقول هذا هو الطريق الثاني الى اثبات علية الوصف وهو المؤثر لان القائلين بالعلية قسموا الوصف المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم الغاؤه والى ما لا يعلم احدهما والاول هو الوصف المناسب الذي يؤثر وهو على اربعة اقسام الاول تاثير نوع الوصف في نوع الحكم كتاثير السكر في التحريم فان حقيقته لما اقتضت التحريم في الخمر الحق النبيذ به لوجود المسكر فيه لان حقيقة السكرين والتحريمين واحد واختلاف المحلين لا يقتضي اختلاف الحالين الثاني تاثير نوع الوصف في جنس الحكم كتاثير البلوغ في رفع الحجر عن المال فيؤثر عن النكاح

في ذلك الحكم

لان البلوغ نوع واحد وقد اثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر عن المال حيث اثر عن السفه في رفع الحجر عن المال كالثيوبة لما اثر ايضا في النكاح وكان الاخوة من قبل الاب والام لما اثرت في التقديم في ولاية الميراث كذا اثرت في التقديم في ولاية النكاح لان الاخوة نوع واحد وان لم يكن ولاية الميراث مثل ولاية النكاح ولكن بينهما مجانسة في الحقيقة لكونهما ولايتين الثالث تاثير الجنس في النوع كتاثير المشقة في اسقاط الصلوة عن الحائض فان جنس المشقة لما اثرت في اسقاط نوع من الصلوة وهو اسقاط الركعتين في السفر فكذا اثرت هنا الرابع تاثير الجنس بالجنس كاقامة الشرب مقام القذف لقول علي ع اذا سكر هذى واذا هذى افترى فيحد حد المفترى اقامة لمظنة الشيء مقامه فان الشرب لما كان مظنة للقذف اقيم مقامه قياسا على اقامة الخلوة مقام الوطي في الميراث لكونها مظنة للوطي اذا تقرر هذا فاعلم ان القسم الثاني من الاربعة هو الذي اختص باسم المؤثر وهو نوع من المناسب وقد تقدم ابطال علية المناسب فكذا المؤثر واليه اشار بقوله وابطاله يقتضي ابطال هذا واما القسم الثاني من الاقسام الثلثة الاول وهو الذي يعلم الغاء الشرع له وهو المناسب الذي لم يشهد له بالاعتبار بوجه من الوجوه ثم عند البحث عنه يظهر الغاؤه واعراض الشرع عنه كقول بعض العلماء لبعض الملوك اذا جامع في نهار رمضان وهو صائم يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما بحث معه وانكر عليه بانه لم امرته بالصيام وما امرته بالعتق مع قدرته على العتق قال امرته بالعتق ليسهل عليه فكانت المصلحة في ايجاب الصوم فهو باطل بالاجماع لا يجوز التمسك به ولا اعتبار به اصلا واما القسم الثالث من الثلثة وهو المناسب الذي لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه فهو المسمى بالمرسل وهو على ضربين الاول هو المعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم ويسمى ملائما كما يقال ان قليل النبيذ حرام وان لم يسكر كقليل الخمر وتعليل قليل الخمر بدعائه الى كثيرها وهذا المناسب

لم

لم يعتبره الشارع لكن اعتبر جنسه البعيد كتحريم الخلوة حيث كانت داعية الى الزنا فسمي هذا القسم من المناسب ملائما لملائمة جنس تصرف الشرع والثاني وهو لم يعتبر الشرع جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم ويسمى غريبا كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد والحكم بنقيض ذلك الغرض وقياس غيره عليه كما يقال ان المطلقة ثلثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد منعها عن الميراث فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لما استعجل الميراث بقتل المورث عورض بنقيض مقصوده وهو منعه عن الارث اذا عرفت هذا فالمرسل الغريب اذا ثبت الغاؤه كما كان مردودا بالاجماع واما الملائم فقد اختلفوا فيه فقال الجويني والغزالي بالقبول وهو منقول عن الشافعي ومالك وقال آخرون بالرد وللمناسب اقسام كثيرة ومراتب متعددة لم يحتمل هذا المختصر ذكرها قال دام ظله الثالث الشبه وهو الوصف المستلزم للمناسب وليس فيه مناسبة وهو غير دال على العلية لان المناسبة اقوى منه فقد ابطلناه ولان الصحابة لم يعللوا بالوصف الشبهي فيكون مردودا اقول هذا الطريق الثالث اثبات علية الوصف وهو الشبه وقد اختلفوا في تفسيره فقال قوم انه ما تردد الفرع بين اصلين ووجد المناط في كل واحد منهما الا ان مشابهته لاحد الاصلين اكثر من الآخر فالحاقه بما هو اكثر مشابهة هو الشبه كالعبد المقتول خطا اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان النفسية وهو شابه للحر فيها ومقتضاه عدم الزيادة على دية الحر والمالية وهو شابه للدابة وهو يقتضي الزيادة الا ان مشابهته للحر في الآدمية واستحقاق الثواب والعقاب ومشابهته للدابة كونه مملوكا متقوما في الاسواق فكان الحاقه في الحر اولى لكثرة مشابهته اياه وليس بجيد لان كل واحد من المناطين مناسب وكثرة المشابهة لا تخرج عن المناسب بل لو كان لها تاثير فهي من المرجحات وقال القاضي ابو بكر وهو الذي

ذكره المص هٰهنا انه الوصف المستلزم لذاته وليس فيه مناسبة لذاته حيث قال الوصف ان كان
مناسبا للحكم لذاته يسمى مناسبا وقد تقدم مثاله وان لم يكن كذلك فاما ان يستلزم المناسب
لذاته اولا والاول هو الشبه كتعليل تحريم الخمر بالرائحة المستلزمة للشدة المطربة والثاني الطردي
كالو قيل في ازالة النجاسة به وكما لو علل مسئلة من المسائل بالطول والقصر وغيرهما وقال قوم انه
الذي يوهم المناسبة فيه بعد البحث التام والى ما لا يظهر والاول المناسب والثاني اما ان يعلم
التفات الشارع اليه في بعض من الاحكام او لا والثاني هو الطردي وقد تقدم والاول هو الشبه
كقول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث
فالجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث غير ظاهرة لكن التفات الشارع
اليها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة وانما سمى
هذا الوصف الشبه لمشابهته المناسب في عدم الجزم بنفي المناسبة عنه والطردي في عدم الجزم بثبوت
المناسبة فيه فهو متوسط بين المناسب والطردي منحط عن الاول مرتفع عن الثاني اذا عرفت
هذا فاعلم انه لا يصلح للعلية لوجهين الاول ان المناسب اقوى منه وقد تقدم انه لا يصلح للعلية
فالشبه اولى والثاني ان التعويل في العمل بالقياس واثباته على عمل الصحابة ولم يثبت منهم
العمل بالشبه قال دام ظله الرابع الدوران لا يصلح للعلية سواء كان ذلك في صورة واحدة
او في صورتين لتحققه فيما ليس بعلة فان المعلول دائر مع العلة وبالعكس وليس المعلول
علة وجزء العلة المساوي دائر مع المعلول وانه ليس بعلة وكذا الشرط المساوي واحد المعلولين
دائر مع صاحبه ولا علية بينهما والجوهر والعرض متلازمان وكذا المضافان والحركة والزمان
مع انتفاء العلية في ذلك كله الى غير ذلك من الامثلة التي لا تحصى كثرة اقول هذا هو الطريق
الرابع الى اثبات علية الوصف وهو المسمى بالدوران ومعناه ثبوت الحكم عند ثبوت وصف

وعدم

وعدم الحكم عند عدمه اما في صورة واحدة كالعصير لما لم يكن موصوفا بالاسكار في اول
الامر انتفى التحريم ولما وجدت صفة الاسكار صار حراما فلما زال السكر وصار خلا زال
التحريم او في صورتين كالماء فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما والخمر اذا كان مسكرا حرام
واختلفوا في افادته العلية فقال قوم انه لا يفيد العلية وكذا الجميع اما المقدمة الاولى
فمن وجوه الاول ان المعلول دائر مع العلة وبالعكس وليس المعلول علة في العلة الثاني
ان جزء العلة المساوي دائر مع المعلول وليس بعلة كالحساس فانه جزء للحيوان مساو
له وهو دائر مع معلول الحيوان الذي هو التحرك وليس بعلة الثالث الشرط المساوي للمشروط
دائر معه وليس بعلة كالوضع الخاص للجسم القابل للاحتراق فانه شرط في تاثير النار فيه
ودائر معه الاحتراق وليس علة له الرابع معلولا علة واحدة دائر كل منهما مع صاحبه
كالاحتراق والاشراق وليس احدهما علة الآخر الخامس الجوهر والعرض متلازمان دائر
احدهما مع الآخر مع عدم العلية بينهما السادس المضافان متلازمان ايضا كالابوة والبنوة
السابع الحركة والزمان متلازمان ولا علية فيهما وغير ذلك من الدورانات كالمكان والتمكن
والحد والمحدود وعلم الله تعالى مع كل معلوم وذاته تعالى وصفاته مما لا تحصى كثرة وبيان المقدمة
الثانية انه لو جاز كون دوران آخر مفيدا للعلية لكان اما ان ينضم اليه شيء آخر او لا
ومن الاول يلزم كون المفيد للعلية هو المجموع لا الدوران وحده والكلام في الثاني كالاول
ومن الثاني يلزم ترجيح من غير مرجح وقال بعض المعتزلة انه يفيد العلية قطعا وقال آخرون
انه يفيد ظنا واستدلوا بان هذا الحكم لا بد له من علة فاما هذا الوصف وهو المطلوب
او غيره فان كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم لزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الاصل
وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على عدمه وهو يقتضي نفي علية غير هذا الوصف فيحصل

بينهما

فيحصل ظن عليته وبان بعض الدورانات يفيد العلية مثاله كل من دعي باسم فغضب
ثم تكرر الغضب بتكرر دعائه بذلك الاسم حصل ظن استناد الغضب الى الدعاء بذلك الاسم
وذلك الظن حصل بالدوران لتعليل الناس به حيث قالوا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك
الاسم مرة بعد اخرى فكل دوران يفيد العلية لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
والعدل التسوية واجيب عن الاول بمنع الحصر لجواز ان يكون العلة هذا الوصف مع
غيره وبمنع تعليل كل حكم والا لزم التسلسل وبان تخلف الحكم على خلاف الاصل اذا كانت
العلة تامة اما اذا كان جزءا او مشروطا فلا وعن الثاني وقد ذكر الشيخ في نهاية الوصول
تشنيعا للمستدل به حيث قال لقائل ان يقول للمستدل به انك شاركت الحمار في الحيوانية فيجب
اعتقاد مشاركتك في جميع صفاتك له بقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان قال دام ظله
الخامس طريقة السبر والتقسيم بان يقال لا بد للحكم من علة والوصف الفلاني لا يصلح لذلك
وكذا الوصف الفلاني فبقي الثالث وهو غير دال على العلية ايضا اما اولا فللمنع من تعليل
كل حكم واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف المذكورة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
واما ثالثا فللمنع من بطلان التعليل باحد الاوصاف المذكورة واما رابعا فلجواز التعليل
بمجموع وصفين من هذه او ثلثة واما خامسا فلجواز انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما
صالح للعلية دون الثاني اقول هذا هو الطريق الخامس الى اثبات علية الوصف وهو المسمى
بالسبر والتقسيم وهو على ضربين الاول هو المعول عليه في معرفة العلل العقلية فان كان
منحصرا في طرفي النقيض كان صحيحا والا فلا مثل ان يقول المستدل الحكم اما ان يكون معللا
او لا فان كان معللا فاما بالوصف الفلاني او بغيره ويبطل جميع الاقسام الا المدعى والثاني
هو المعول عليه في معرفة العلل الشرعية وهو يقع على وجهين الاول ان يكون تعليل الحكم ثابتا

بالدليل وانحصاره في الاوصاف المعينة فيبطل المستدل الجميع الا المدعى كحرمة الربا فانها
معللة بالاجماع وعلتها منحصرة في المال او القوت او الكيل او الطعم فيبطل المستدل الثلثة
الاول فيتعين الرابع للعلية وهذا القسم لا باس به والثاني وهو الذي لا يكون تعليله
ثابتا بالدليل ولا انحصاره مثل ان يقول هذا الحكم اما ان يكون معللا او لا والثاني باطل
لان خلو الحكم عن علة خلاف المتعارف والاول اما ان يكون العلة ظاهرة او خفية و
الثاني باطل لاستلزامه تعبد الحكم وهو خلاف الاصل لان الحكم اذا كان معقول المعنى
كان اقرب الى الانقياد المستلزم تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم بخلاف ما اذا كان
تعبدا محضا فثبت وجوب علة ظاهرة في اذا قال المناظر بحثت فلم اجد محل الحكم الا مشتملا
على الوصفين او ثلثة والاصل عدم غيرها والوصف الفلاني لا يصلح للعلية وكذا الآخر
فيتعين المدعى اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يصلح للعلية من وجوه الاول المنع من تعليل
كل حكم والا لزم التسلسل فيجوز ان يكون هذا الحكم من قبيل غير المعلل الثاني منع بطلان
التعليل باحد الاوصاف المذكورة غير المدعى لجواز ان يكون العلة احدها الرابع جواز
تعليل الحكم بمجموع وصفين او ثلثة من الاوصاف المذكورة الخامس جواز انقسام احد
هذه الاوصاف المذكورة الى قسمين احدهما صالح للعلية دون الثاني قال دام ظله الطرد
وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم له لا يتخلف الحكم عنه في جميع الصور
المغايرة لمحل النزاع ولا يدل على التعليل لان الاطراد انما يتم لو كان الوصف لا يوجد
الا ويوجد معه الحكم وهذا يتوقف على وجود الحكم في الفرع فلو اثبت وجود الحكم في الفرع
بكون الوصف علة وثبت عليته بالاطراد لزم الدور وايضا فان الطرد يوجد من دون
العلية كالحد مع المحدود والجوهر مع العرض ولان فتح هذا الباب يفضي الى هذيان كما يقول

في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يبقى القطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن

اقول هذا هو الطريق السادس الى اثبات علية الوصف وهو المسمى بالطردى وهو عبارة عن كون الوصف الذى ليس بمناسب ولا مستلزم له لا يتخلف الحكم عن جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهو غير دال على العلية لوجوه • الاول ان الاطراد انما يتم لو كان الوصف لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وثبوت الاطراد يتوقف على ثبوت الحكم فى الفرع اذ لو ثبت الوصف فى الفرع بدون الحكم لم يكن اطرادا فلو اثبتنا الحكم بالوصف لزم الدور الثانى الطرد قد يوجد بدون العلية كالحد والمحدود والجوهر والعرض والمضافين الثالث ان تجويزه يفضى الى هذيان كما يقال فى ازالة النجاسة بالخل لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكقول بعضهم فى عدم نقض الوضوء بمس الذكر طويل مثقوب لا ينتقض الوضوء بمسه كالبوق الرابع قد تقدم ان الطردى ادون من الشبه الادون عن المناسب وقد ثبت عدم صلاحية المناسب للعلية فالطردى اولى واحتجوا على عليته بعادة الشارع الحاق النادر بالغالب فاذا وجد الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم الوصف فى الفرع وجب الحاقه بما عداه وبانا نحكم بجلوس القاضى فى الدار التى نشاهد فرسه على بابها لاقترانها فى سائر الصور واجيب عن الاول بمنع الحاق النادر بالغالب وعن الثانى بان الاستدلال بفرس القاضى استدلال بالعلة الموصلة للقاضى وهو الفرس على المعلول وهو الجلوس قال دام ظله الفصل الحادى عشر فى الترجيح وفيه مباحث الاول لا يتعارض دليلان قطعيان وهل يتعارض ظنيان جوزه قوم لجواز ان يخبرنا اثنان عدلان بحكمين متنافيين ولا يترجح احدهما على الآخر ومنع منه آخرون لانه لو تعارض دليلان على كون هذا الفعل مباحا او محظورا فان لم يعمل بهما او عمل بهما لزم المحال وان عمل باحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح

اولا على التعيين وهو باطل لانا اذا خيرنا بين الفعل والترك فقد سوغنا له الترك فيكون ذلك ترجيحا لدليل الاباحة وقد تقدم بطلانه والاول عندى اقوى واجابوا عن الثانى ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال له ان اخذت بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك كمن عليه درهمان فقال له صاحبهما فقد تصدقت باحدهما ان قبلت وان لم تقبل وان ابيت بالدرهمين قبلتهما عن الدين فان من عليه الدين مخير ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب كذا نقول فى المسافر اذا حضر فى احد الامكنة التى يستحب فيها التمام فانه مكلف بالركعتين ان شاء الرخص وبالاربع وجوبا ان لم يرده اذا عرفت هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد فى عمل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتى كان حكمه ان يخير المستفتى وان وقع للحاكم كان حكمه العمل باحدهما ووجب عليه التعيين اقول الترجيح تقوية احد الطرفين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به وقيل انه اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر اذا عرفت هذا فاعلم ان الترجيح انما يتحقق مع التعارض وحيث لا تعارض فى الادلة العقلية واليقينية من النقلية ان ثبت كون النقلية قطعيا لا يتحقق الترجيح فيها واما الادلة الظنية فقد اختلف فى تعارضها فجوزه اكثر الاصوليين وهو اختيار المص هنا لامكان ان يخبرنا اثنان عدلان بحكمين متنافيين مستويان فى العدالة بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر ومنعه الكرخى واحمد بن حنبل لانه لو تعارض دليلان على كون الفعل مباحا او محظورا فان لم يعمل بهما لزم المحال وهو كون وضع الدليلين عبثا وهو غير جائز على الله تعالى وان عمل بهما لزم المحال ايضا وهو اباحة الفعل وحظره لمكلف واحد فى وقت واحد وهو محال او يعمل باحدهما فاما على التعيين وهو محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح او لا على التعيين وهو محال ايضا لانا اذا خيرنا بين الفعل والترك فقد سوغنا له

الترك فيكون ذلك ترجيحا لدليل الاباحة وقد تقدم بطلانه واجاب المص بان التخيير ليس اباحة لانه يجوز لنا ان نقول له ان اخذت بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك ومثل بالذى عليه درهمان فقال له صاحبهما فقد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل وابيت بالدرهمين قبلتهما عن الدين فان من عليه الدين مخير ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب وبالمسافر اذا حضر احد الامكنة الاربعة التى يستحب فيها التمام فانه مكلف بركعتين ان شاء الرخص وباربع وجوبا ان لم يرده والاولى فى هذا الباب ما ذكره المص فى نهاية الوصول من ان التعارض اما ان يقع فى حكمين متنافيين والفعل واحد كالامارتين الدالتين على اباحة الفعل وقبحه او فى فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب على ظن المكلف انهما جهتا القبلة فى لاتح اما ان يكون التعارض بالنسبة الى مجتهدين او مجتهد واحد والاول جائز مطلقا والثانى يجوز ايضا فى القسمين معا اما الاول فلما مر من جواز اخبار الرجلين العدلين واما الثانى كقوله عم فى زكاة الابل فى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فمن ملك مائتين تخير باخراج ايهما شاء وايهما فعل ادى الواجب وكالمصلى فى المسجد الحرام فانه مخير فى استقبال اى الجدران شاء لكن القسم الاول ما وقع شرعا لئلا يلزم حجة المانعين بعينها اوامالهما او باحدهما على التعيين او لا على التعيين اذا عرفت هذا فالتعارض ان وقع اذا عرفت هذا فالتعارض ان وقع للمجتهد فى عمل نفسه تخير بالعمل بايهما شاء وان وقع للمفتى خير المستفتى فى العمل بايهما شاء وان وقع للقاضى تخير فى الحكم بايهما شاء قال دام ظله البحث الثانى اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقيل بالتخيير او التوقف لنا انه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح

وهو خلاف المعقول ولان الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض ومن المرجحات كثرة الادلة كترجيح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة لان الظن اقوى لان تطرق تعمد الكذب الى الجماعة ابعد من الواحد وايضا فان مخالفة الدليل على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين اشد محذورا من مخالفة دليل واحد واذا امكن العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين من وجه دون وجه كان اولى من ابطال احدهما بالكلية اقول التعادل هو توارد دليلين متنافيين للحكم على شئ واحد وقد اختلف مجوزوه فى حكمه عند وقوعه فذهب قوم الى جواز الترجيح واختيار المص وجوبه واستدل بانه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو قبيح عقلا وباجماع الصحابة على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح لتقديمهم خبر عايشة فى التقاء الختانين على قول ابى هريرة انما الماء من الماء وتقديمهم خبر ابى هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبر عايشة انه صلعم كان يصبح جنبا وهو صائم وتقديم على عم ايضا خبر ابى موسى فى الاستيذان بموافقة ابى سعيد الخدرى وذهب الجبائيان والقاضى ابو بكر من الاشاعرة الى التخيير وقال جماعة من الفقهاء بالوقف واحتجوا بقوله عم نحن نحكم بالظاهر وهو يقتضى عدم الالتفات الى الزيادة بعد الظهور والدليل المرجوح ظاهر فلا يلتفت الى الزيادة الموجودة فى الاظهر وبقوله تعالى فاعتبروا والاعتبار حاصل فى الظاهر فلا يجب اعتبار الزيادة وبان البينات المتعارضة فى الحكومات لا يعتبر منها الترجيح لعدم شهادة الاربع على الاثنين فكذا هنا لاشتراكهما فى ترجيح الاظهر على الظاهر واجيب بان الخبر يدل على العمل بالظاهر مع وجود الراجح لا يكون المرجوح ظاهرا بالنسبة اليه والآية دلت على النظر والاعتبار وهو لا ينافى وجوب العمل بالراجح

مع ان دلالتها ظنية ودلالة وجوب العمل بالمرجح قطعي ويمنع عدم الترجيح في باب الشهادة
فانه يتقدم شهادة الاربع على الاثنين على مذهب الامامية وانس بن مالك مع ثبوت الفرق بين
الاصل والفرع لان عدم الاعتبار في المقيس عليه لتحصيل الغرض المقصود من شرع الشهادة
وهو قطع الخصومة ومع الاعتبار لا يحصل هذا المقصود لانه متى اقام كل واحد من الخصمين الشهود
على السوية كان للآخر طلب الامهال ليأتي بعدد زائد وكذا الآخر فيفضي الى تطويل الخصومة اذا
ثبت هذا فاعلم ان المرجحات كثيرة يأتي ذكرها ومن جملتها كثرة الادلة وهو مذهب الشافعي ومثاله
ترجيح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة لان الظن يقبل الشدة والضعف باعتبار كثرة الرواة
وقلتها لان تطرق تعمد الكذب الى الجماعة ابعد من الواحد وايضا ان مخالفة الدليل على خلاف
الاصل فمخالفة الدليلين اشد محذورا من مخالفة دليل واحد فانه متى تعددت الادلة في طرف
واتحد في الآخر اشتمل مخالفة احد الطرفين على محذور واحد والآخر على المحذورين فتعارضا
في محذور واحد وبقي مخالفة احدهما مشتملا على زيادة ليست في الآخر فلولا الترجيح لزم ارتكاب
المحذور لا لموجب وانكر بعضهم الترجيح بكثرة الادلة واستدلوا بقوله فاعتبروا وبقوله عم
نحن نحكم بالظاهر فالزائد على الظهور يكون ملغى ترك العمل في الترجيح بقوة الدليل لا لاجل المحل
اما كثرة الادلة حيث تعددت محل الزيادة فالمزيد عليه ضعفت القوة وبالقياس على الشهادة
والفتوى والجواب ما تقدم قوله ترك العمل في الترجيح بقوة الدليل قلنا ترك في الترجيح بكثرة الادلة
ايضا بجامع قوة الظن لانه المعتبر في الترجيح والمحل في الكثرة وان تعدد واتحد في الكثرة لكن
مجموع الزائد والمزيد عليه يؤثر في قوة الظن كما اخبرنا عدل بامر حصل ظن وقوعه فاذا اخبر
ثان زاد وهكذا الى ان ينتهي الى العلم واما الترجيح بكثرة المفتين اعتبر بعض العلماء واعلم
انه اذا امكن العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين من وجه دون وجه كان اولى من العمل باحدهما

وابطال

وابطال الآخر بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل مفهومه التي هي دلالة
اصلية فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون آخر يستلزم ترك العمل بالدلالة التبعية والعمل باحدهما
دون الآخر يستلزم ترك العمل بالدلالة الاصلية فيكون الاول اولى كقوله عم الا انبئكم بخير الشهود
قيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد مع قوله ثم يفشو الكذب حتى يشهد
قبل ان يستشهد فيعمل بالاول في حقوقه تعالى وفي الثاني في حقوق الناس قال دام ظله البحث

الادلة المتعارضة

الثالث عشر في حكم الادلة المتعارضة اذا تعارض دليلان فان كانا عامين او خاصين وكانا
معلومين كان المتاخر ناسخا ان قبل المدلول النسخ والا تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما وكذا
لو لم يعلم التاريخ وجب الترجيح فان تساويا وجب التخيير وان كان احدهما معلوما دون الآخر
فان كان المعلوم متاخرا كان ناسخا والا تعين العمل بالمعلوم لو كان احدهما اعم من الآخر
مطلقا وكانا معلومين او مظنونين كان الخاص المتاخر ناسخا للعام المتقدم والعام المتاخر
ناسخ للخاص عند الحنفية وعند الشافعية يبنى العام على الخاص وان وردا معا خص الخاص
بالخاص اجماعا وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم الا اذا اقترنا وكان
المظنون هو الخاص فانه يخصص العام عند جماعة وقد تقدم اقول اذا تعارض دليلان
لا يخ اما ان يكونا عامين او مظنونين خاصين او احدهما عاما والآخر خاصا او يكون بينهما
عموم وخصوص من وجه وعلى التقادير الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما
معلوما والآخر مظنونا وعلى التقادير الاثني عشر اما ان يكونا معلومي التاريخ او مجهولي التاريخ
او تاريخ احدهما معلوما والآخر مجهولا ومعلوم التاريخ اما ان يكون مقارنا او غير مقارن
وغير المقارن اما ان يكون المتقدم هو العام او الخاص وايضا اما ان يكون المتقدم هو المعلوم
او المظنون فالاقسام اربعة وثلثون الاول ان يكونا عامين معلومين والتاريخ معلوم وهو

غير مقارن فحكمه ان يكون المتاخر ناسخا للمتقدم ان قبل المدلول النسخ والا تساقطا الثاني
ان يكون كذلك مع المقارنة وهو ممتنع في العمليات فيتساقطان ايضا الثالث ان يكون كذلك والتاريخ
مجهول فحكمه كالثاني الرابع ان يكونا خاصين معلومين والتاريخ معلوم وغير مقارن فحكمه كما
تقدم في الاول الخامس ان يكون كذلك مع المقارنة فحكمه كالثاني السادس ان يكون كذلك مع
جهل التاريخ فحكمه كالثالث السابع ان يكون احدهما عاما والآخر خاصا وكانا معلومين
معلوم التاريخ مع عدم المقارنة والمتقدم هو العام فحكمه ان يكون الخاص المتاخر ناسخا
للعام المتقدم عند الحنفية ويبنى العام على الخاص عند الشافعي وهو اختيار المص في نهاية الوصول
الثامن ان يكون كذلك والمتقدم هو الخاص فعند الحنفية يكون العام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم
وعند الشافعي يبنى العام على الخاص التاسع ان يكون كذلك مع المقارنة فحكمه ان يكون الخاص
مخصصا للعام اجماعا العاشر ان يكون كذلك مع جهل التاريخ يبنى العام على الخاص ذكره الشيخ
في النهاية وعند الحنفية الوقف الحادية عشر ان يكون احدهما معلوما والآخر مظنونا وكانا
عامين مع علم التاريخ والمتاخر هو المعلوم فحكمه ان يكون المعلوم المتاخر ناسخا للمظنون المتقدم
الثانية عشر ان يكون كذلك والمتاخر هو المظنون فالعمل بالمعلوم ولا يكون المظنون المتاخر
ناسخا له الثالثة عشر ان يكون كذلك مع التقارن فالحكم كالثانية عشر الرابعة عشر ان يكون
كذلك مع جهل التاريخ فحكمه كالثالثة عشر الخامسة عشر ان يكون احدهما معلوما والآخر مظنونا
وكانا خاصين مع علم التاريخ والمتاخر هو المعلوم فحكمه كالحادية عشر السادسة عشر ان يكون
كذلك والمتاخر هو المظنون حكمه كالثانية عشر السابعة عشر ان يكون كذلك مع التقارن حكمه
كالثانية عشر ايضا الثامنة عشر ان يكون كذلك مع جهل التاريخ حكمه كالثانية عشر ايضا
التاسعة عشر ان يكون احدهما معلوما والآخر مظنونا واحدهما خاص والآخر عام مع علم التاريخ

فحكمه

فحكمه ان يكون المعلوم متقدما على المظنون الا ان يكون المعلوم هو العام والمظنون هو الخاص
ويردا معا او المظنون الخاص متاخر فيكون ح المظنون مخصصا للعام المعلوم العشرون
ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وكانا معلومين مع علم التاريخ وعدم التقارن فيكون
المتاخر ناسخا للمتقدم على قول من قال بنسخ العام المتاخر على الخاص المتقدم فيكون كل واحد
منهما مخصصا من وجه ومخصوصا من آخر كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت
ايمانكم الحادي والعشرون ان يكون كذلك وكانا مظنونين الثاني والعشرون ان يكون كذلك
واحدهما معلوما والآخر مظنونا والمتاخر هو المعلوم فحكمها كالعشرين الثالث والعشرون ان
يكون كذلك والمتاخر هو المظنون فحكم العمل بالمعلوم المتقدم لان المعلوم لا ينسخ بالمظنون اما
على قول من بنى العام المتاخر على الخاص المتقدم الرابع والعشرون ان يكون كذلك وجهل التاريخ
فيكون الحكم التخيير الخامس والعشرون ان يكون كذلك مع التقارن فحكمه كالعشرين السادس
والعشرون ان يكونا عامين مظنونين مع علم التاريخ وعدم التقارن يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم السابع والعشرون ان يكون كذلك مع التقارن فحكمه ترجيح احدهما على الآخر فان
تساويا فالتخيير الثامن والعشرون ان يكون كذلك مع جهل التاريخ فحكمه كالسابع والعشرين
التاسع والعشرون ان يكونا خاصين مظنونين مع علم التاريخ وعدم التقارن فحكمه
كالسادس والعشرين الثلثون ان يكون كذلك مع التقارن الحادي والثلثون ان يكون كذلك
مع جهل التاريخ فحكمهما كالسابع والعشرين الثاني والثلثون ان يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه وكانا مظنونين فحكمه ان يكون المتاخر ناسخا للمتقدم مع علم التاريخ وعدم التقارن
الثالث والثلثون ان يكون كذلك الرابع والثلثون ان يكون كذلك مع جهل التاريخ فحكمهما الترجيح
فان تساويا فالتخيير قال دام ظله البحث الرابع في ترجيح الاخبار الخبر الذي رواته

مع التقارن صح

اكثر

او اعلى اسنادًا او كان رواته اعلم او ازكى او ازهد او اشهر ارجح والفقيه ارجح من غيره والافقه
ارجح والعالم بالعربية ارجح والاعلم بها ارجح من العالم وصاحب الواقعة ارجح والاكثر مجالسة
العلماء ارجح والمعلوم عدالته بالاختبار ارجح من المزكى والمزكى بالاعلم اولى والاشد ضبطا
ارجح والجازم ارجح من الظان به والمشهور به الرياسة ارجح من غيره والمتحمل وقت البلوغ ارجح
وذكر السبب اولى وراوى اللفظ ارجح من راوى المعنى والمعتضد بحديث غيره ارجح والمدنى ارجح
من المكى لقلة المكى بعد المدنى والوارد بعد ظهور النبى ع ارجح وذو السبب اولى والفصيح
اولى من الركيك ولا يرجح الافصح على الفصيح والخاص متقدم والدال بالوضع الشرعى او
العرفى اولى من اللغوى والحقيقة اولى من المجاز والدال بوجهين اولى من الدال بوجه واحد
والمعلل اولى والموكد اولى وما فيه تهديد اولى والناقل عن حكم الاصل راجح على المقرر وقيل
بالعكس والمشتمل على الحظر راجح عند الكرخى على المشتمل على الاباحة وهما متساويان عند ابى هاشم
والمثبت للطلاق والعتاق مقدم على النافى عند الكرخى لموافقة الاصل ومتساويان عند
آخرين والنافى للحد راجح على المثبت والذى عمل به بعض العلماء ارجح من الذى تركه
اذا كان بحيث لا يخفى عليها اقول قد تقرر فيما مضى ان الترجيح لا يقع الا فى الادلة الظنية
فيقع التعارض بين الكتاب والسنة اذا كان الكتاب عاما والسنة خاصة لا بين الكتاب
وان كان قطعيا لكن دلالته ظنية والسنة بالعكس وقد يقع بين الاخبار نفسها وهو على
اقسام ثلثة الاول بحسب كثرتهم بان يكون رواة احد الخبرين اكثر فيكون ارجح وقد سبق
الخلاف فيه الثانى بحسب علو اسنادهم بان يكون رواة احد الخبرين اعلى اسنادا فيكون
ارجح لانه متى كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل ومتى قل احتمالهما كثر
احتمال الصحة القسم الثانى باعتبار حال الراوى وهو ضروب الاول باعتبار علمهم

وهو من وجوه الاول ان يكون راوى احد الخبرين فقيها والآخر غير فقيه فيكون الاول راجحا
لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز بخلاف غيره وقيل انما يكون كذلك فى خبرين مرويين
بالمعنى دون اللفظ الثانى رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه الثالث العالم راجح
على الظان الرابع العالم بالعربية راجح على من لم يكن كذلك لجواز تغيره اللفظ ظنا سلامة المعنى
المرادمع فساد المعنى بالتغير الخامس الاعلم بالعربية اقدم على العالم بها كما تقدم من جواز
التغير السادس ان يكون احد الراويين صاحب الواقعة والآخر لا يكون كذلك فيرجح الاول
كرواية ميمونة تزوجنى رسول الله ص وهو حرام لانها اعرف بحال العقد ومنع من ذلك الجرجانى
من الحنفية السابع رواية من باشر الواقعة راجحة على من لا يكون كذلك كرواية ابى رافع ان النبى ع
نكح ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو القابل نكاحها عن رسول الله صلعم
وكرواية عايشة اوجب الغسل من التقاء الختانين فانها راجحة على رواية عبر ما عن النبى ص
انما الماء من الماء لانها كانت مباشرة الثامن روايته من سمع مشافهة راجحة على غيره كرواية
القسم بن محمد بن ابى بكر عن عايشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها راجحة على
رواية الاسود عنها انه كان حرا فانه سمع من وراء الحجاب بخلاف القسم لانها كانت عمته
التاسع ان يكون احدهما اكثر مجالسة العلماء فيكون راجحا على غيره العاشر رواية من مجالسة
اكثر من المحدثين ارجح على غيره الضرب الثانى باعتبار زهدهم وهو من وجوه ايضا
الاول رواية الاعدل راجحة على رواية العدل الثانى رواية من عرفت عدالته بالمزكى
المجوز غلط المزكى الثالث رواية من عرفت عدالته بالمزكى الاعلم راجحة على من عرفت عدالته
بالمزكى العالم الرابع من عرفت عدالته بالازهد راجح على من عرفت عدالته بالزاهد
الخامس رواية من ذكر المزكى سبب عدالته راجحة على من اطلق المزكى سبب عدالته

للمحدثين ص

بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته ص

الضرب الثالث باعتبار ذكائهم وهو من وجوه الاول رواية من يكون ضبطه اشد راجحة على من
لا يكون كذلك الثانى رواية الجازم راجحة على الظان الثالث رواية حافظ الحديث راجحة على من
يعول على الكتب الرابع رواية دائم سلامة العقل راجحة على من يعتوره اختلاط العقل الضرب
الرابع باعتبار شهرتهم وهو من وجوه الاول الكبير من الصحابة روايته ارجح من رواية غيره وكذا التابعين
ومن يليهم بكون علو منصبه مانعا من الكذب الثانى رواية معروف النسب راجحة الى رواية المجهول
الثالث رواية من لم يلتبس اسمه باسم رجال ضعفاء ارجح من رواية من يلتبس اسمهم الضرب
الخامس باعتبار زمان روايتهم وهو من وجهين الاول رواية المتحمل وقت البلوغ ارجح من المتحمل
فى غير وقته الثانى رواية من لم يتحمل التحمل حالة الصغر ارجح من الذى لم يحتمل ذكر القسم الثالث
باعتبار كيفية الرواية وهو من وجوه الاول ان يكون احد الروايتين مختلف فيها فى انها مرفوعة
الى الرسول ع او موقوفة على الراوى والاخرى متفق عليها بانها مرفوعة اليه ع فالثانية
اولى الرواية المعنعنة بحديث آخر ارجح مما لا يكون كذلك الثالث المسند ارجح من المرسل
وقال القاضى عبد الجبار بالتساوى وقال عيسى بن ابان المرسل اولى القسم الرابع باعتبار
حال ورود الخبر وهو من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين او الآيتين مكيا والآخر مدنيا
فالمدنى اولى لان الغالب تاخر المدنى على المكى فيكون ناسخا الثانى الوارد بعد فوت الرسول ع
ارجح من الذى قبله الثالث المطلق ارجح من المقيد بوقت لانه اشبه بالمتاخر فيكون ناسخا القسم
الرابع باعتبار لفظ الرواية وهو من وجوه الاول الفصيح ارجح من الركيك لان النبى ع كان
افصح العرب وقال يقدم الافصح على الفصيح اكثر عدمه لانه ع كان يتكلم بهما معا وقيل بالتقديم
الثانى الحقيقة اولى من المجاز الثالث ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر فيكون ارجح
الرابع الدال على المقصود بالوضع الشرعى او العرفى اولى من الدال بالوضع اللغوى الخامس

الثانى م

ان م

الخاص مقدم على العام السادس الدال بوجهين اولى من الدال بوجه واحد السابع
اذا كان احد الروايتين تدل على المقصود معللا يكون راجحا على ما لا يكون كذلك الثامن
الموكد ارجح من غيره كقوله ع والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا التاسع المقترن
بتهديد ارجح من غيره كقوله من صام يوم الشك فقد عصى القسم الخامس باعتبار الحكم وهو من
وجوه الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل والآخر ناقلا فالناقل اولى لان الناقل
يستفاد منه ما لم يكن معلوما بخلاف المقرر وقيل المقرر اولى الثانى المشتمل على الحظر راجح على
المشتمل على الاباحة لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولقوله ع ما اجتمع حلال وحرام الا
وغلب الحرام الحلال هذا هو مذهب الكرخى وجماعة من الفقهاء والمختار للمص وقال عيسى بن ابان
وابو هاشم انهما متساويان يطردان ويرجع المجتهد الى غيرهما الثالث المثبت للطلاق والعتاق
مقدم على النافى لهما عند الكرخى لان مشروعية النكاح وملك اليمين على خلاف الاصل فيكون
النافى لهما على وفق الاصل والخبر المتايد بموافقة الاصل ارجح وقال آخرون النافى لهما اولى
لانه على وفق المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافى له وقيل انهما
متساويان الرابع النافى للحد راجح على المثبت له وهو مذهب بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين
لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافى له على وفق الاصل فيكون راجحا
القسم السادس باعتبار الامور الخارجة وهو من وجوه الاول الخبر الذى عمل به بعض الصحابة
او بعض العلماء راجح على ما لا يكون كذلك الثانى اذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف ممن
لا يجب تقليده قال بعض العلماء الامامية وعيسى بن ابان يجب ترجيحه وقال آخرون لا يحصل
به الترجيح بكثرة الادلة وقد تقدم قال رحمه الله الفصل الثانى فى الاجتهاد وتوابعه
وفيه مباحث الاول الاجتهاد استفراغ الوسع فى النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية

فى الاجتهاد

على وجه لا زيادة فيه ولا يصح في حق النبي ص وبه قال الجبائيان لقوله تع وما ينطق عن الهوى وان
الاجتهاد انما يفيد الظن وهو ع قادر على تلقيه من الوحي ولانه كان يتوقف على كثير من الاحكام حتى يرد
الوحي ولو ساغ له الاجتهاد لصار اليه لانه اكثر ثوابا ولانه لو جاز لجاز لجبرئيل ع وذلك يسد باب
الجزم بان الشرع الذي جاء به محمد ص من الله تع ولان الاجتهاد قد يخطي وقد يصيب فلا يجوز
تعبده ع لانه يرفع الثقة بقوله وكذا لا يجوز لاحد من الائمة ع الاجتهاد وعندنا لانهم معصومون
وانما اخذوا الكلام بتعليم الرسول ع او بالالهام من الله تع واما العلماء فيجوز لهم الاستنباط
الاحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الادلة المتعارضة اما باخذ الحكم من القياس
والاستحسان فلا اقول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للمشقة يقال
اجتهد واصطلاحا استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية لطلب الظن بشيء
من الاحكام بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير عنه فالاستفراغ كالجنس وخرج بقولنا فيما هو من المسائل
الظنية القطعية وبالشرعية العقلية وبحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير عنه اجتهاد المقصر مع امكان
المزيد عليه اذا عرفت هذا فالنبي ص هل يصح الاجتهاد في حقه ام لا فذهب الجبائيان الى عدم صحته
في حقه ص وهو اختيار المص لقوله تع وما ينطق عن الهوى وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من
تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فدل على ان الحكم الصادر من النبي ص ليس عن الاجتهاد بل
من الله تع وايضا ان الاجتهاد غاية افادته الظن والنبي ص قادر على معرفة الاحكام من جهة
القطع وهو التلقي من الوحي والقادر على القطع لا يجوز له العمل بالظن كالعالم على العلم بجهة
القبلة لا يجوز له الرجوع الى الظن ولانه ع كان يتوقف في كثير من الاحكام حتى يرد الوحي كمسألة
الظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما توقف وصار اليه لكونه اكثر ثوابا ولانه لو جاز
له الاجتهاد لجاز لجبرئيل ع ايضا والتالي باطل والا لانسد باب الجزم بان الحكم الذي جاء به محمد ص

للاجتهاد

امر

من الله

من الله تع او من اجتهاد جبرئيل ع ولان الاجتهاد قد يخطي ويصيب فلا يجوز تعبده ع به والا لارتفع
الوثوق بقوله وقال ابو يوسف والشافعي بجوازه وقال قوم انه ع كان متعبدا بالاجتهاد في
الحروب لا في غيرها من احكام الدين وقال آخرون بالوقف احتج المجوزون بقوله تع فاعتبروا يا اولي
وهو ع كان اعلى بصيرة من جميع فيكون مندرجا تحت الامر بالاعتبار وهو القياس فيكون فاعلا له
والا لزم القدح في عصمته ع وهو باطل وقوله تع انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله
ونقل عن ابي علي الفارسي انه قال لا يجوز ان يكون المراد بما اراك المعين لاستحالته في الاحكام ولا يجوز
ايضا ان يكون المراد به اعلم والا لزم ذكر المفعول الثالث فيكون معناه لتحكم بين الناس بما جعل الله
لك رأيا فيدخل المنصوص والمستنبط وقوله تع وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه
بالاجتهاد لا فيما يحكم به بالوحي وقوله تع بطريق العتاب للنبي ص في اطلاق اسارى بدر ما كان لنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فقال ع لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا الا عمر
لانه كان قد اشار بقتلهم وقوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم وبقوله ع في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل في تلك الحال فكان الاستثناء بالاجتهاد وبقوله ع
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يكون ولا يكون قد ذلك
فيما كان طريقه بالوحي فيكون بالاجتهاد وبما روى الشعبي ان رسول الله ص كان يقضي القضية فينزل القرآن
بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به على حاله ويستقبل به ما نزل به القرآن والحكم بغير
لا يكون الا بالاجتهاد وبان الاجتهاد اشق فيكون اكثر ثوابا لقوله ع افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فلو لم يفعل النبي ص بالاجتهاد مع عمل الامة به لزم افضلية الامة على النبي ص وهو باطل بالاجماع
والجواب عن الاول ما تقدم من باب القياس من ان الآية لا تدل على القياس مع الفرق بينه ع وبين
الامة وهو تمكنه ع من العلم بالوحي بخلاف الامة وعن الثاني ان المراد لتحكم بين الناس بما انزل

الابصار

عليه المنزل وهو مناف الاجتهاد وما مصدرية فيجوز حينئذ ان يكون المراد اعلم وعن الثالث ان
المراد بالمصالح العملية الدنيوية ومصالح الحروب لا الاحكام الشرعية وعن الرابع انه ع كان متخيرا
بالوحي بين قتل الكل واطلاق الكل وفدى الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون
البعض فنزل العتاب لذلك البعض لا له ع ولهذا جاء بصيغة قوله يريدون عرض الدنيا
والا لزم تخطية النبي ص وهو باطل لما تقدم من عصمته والخبر ممنوع لاستلزامه كون عمر افضل من النبي
حيث حكم بالخلاص له دون نبيه ص وعن الخامس بمنع كونه عتابا له ع وعلى تقدير التسليم يكون على
ترك الاولى في المصالح الدنيوية لا الاحكام الشرعية والا لزم تخطئته ع وهو باطل وعن السادس
ان الاستثناء انما كان بالوحي وعن السابع ان الله تع لما بين له ص الحج لا القرآن وقوله بالعمرة
وعن الثامن بمنع رواية الشعبي لانه يستلزم الخطأ على النبي ص وهو باطل اذا عرفت هذا فاعلم
انه لا يجوز لاحد من الائمة ع الاجتهاد لكونهم معصومين عندنا والاجتهاد قد يخطي ويصيب
فاحكامهم مأخوذة من تعليم النبي ص او بالالهام من الله تع واما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد بمعنى
استخراجهم الاحكام من عمومات الكتاب والسنة وترجيح الادلة المتعارضة لا بمعنى انهم يأخذون
الحكم من القياس والاستحسان قال دام ظله البحث الثاني في شرائط المجتهد وينظمها شيء واحد
وهو ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه المكنة انما تحصل
بان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تع وعصمة الرسول ص ليحصل له الوثوق بارادة
ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما بتجرد اللفظ وعدم تجرده ليأمن
التخصيص والنسخ وبشرائط المتواتر والآحاد وبجهات الترجيح عند تعارض الادلة وهذا انما
يحصل بمعرفة الكتاب لا بجميعه بل بما يتعلق بالاحكام منه وهو خمسمائة آية ومعرفة الاحاديث
المتعلقة بالاحكام لا بمعنى ان يكون حافظا لذلك بل يكون عالما بمواقع الآيات حتى يطلب منها

الجمع

الآية

الآية المحتاج اليها وعنده اصل محقق يشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام ولا بد ان يكون عالما
بالاجماع لئلا يفتي بما يخالفه وان يكون عارفا بالبراءة الاصلية ولا بد ان يكون عالما بشرائط
الحد والبرهان والنحو واللغة والتصريف وبعلم الناسخ والمنسوخ واحوال الرجال اذا عرفت
هذا فالحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون آخر بل في مسألة دون اخرى وانما
يقع الاجتهاد في الاحكام الشرعية اذا خلت عن دليل قطعي اقول لما بين انه يجوز للعلماء الاجتهاد
شرع في شرائط المجتهد وجمعها شيء واحد وهو تمكن المكلف من الاستدلال بالدلائل الشرعية على
الاحكام وهذا التمكن لا يتم الا بالامور الاول ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه وهو يتوقف
على العلم باللغة والنحو والتصريف والوضع العرفي والشرعي لعدم استفادة شيء مع الجهل بها الثاني
ان يعرف حال المخاطب بانه يعني مع تجرد اللفظ عن القرينة ما يقتضيه ظاهره ومع القرينة غير ظاهره
وهو يتوقف على العلم بحكمة الله تع وعصمة الرسول ع والا لم يحصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني
به غير مقتضى ظاهره مع عدم القرينة الثالث ان يكون عالما بتجرد اللفظ عن القرينة او عدم تجرده
ليأمن التخصيص والنسخ الرابع ان يكون عالما بشرائط التواتر والآحاد وبجهات الترجيح عند
تعارض الادلة وهذا انما يحصل بمعرفة الكتاب العزيز ما يتعلق منه بالاحكام عارفا بمواقعها
حتى يطلب منها الآية المحتاج اليها وبمعرفة السنة لا بمعنى الحفظ بل يكون عنده اصل محقق صحيح
يشمل الاحاديث المتعلقة بالاحكام وبمعرفة الاجماع لئلا يفتي بما يخالفه وبمعرفة البراءة
الاصلية لانه مكلف بالتمسك به وبمعرفة الحد والبرهان ليقدر على استخراج الحكم وبمعرفة الناسخ
والمنسوخ لئلا يحكم بتعارضهما وبمعرفة حال الرجال من جرحهم وتعديلهم لئلا يختار رواية
غير الثقة على الثقة ويكتفي في معرفة حالهم على قول المشايخ لتعذر معرفة احوالهم مع
كثرة المدة وطول الوسائط اذا تقرر هذا فاعلم ان من شرائط المجتهد المقتدى للحكم

والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في بعض المسائل او في علم دون اخرى يكفي فيه
معرفة ما يتعلق بتلك المسئلة او ذلك العلم فيجوز الاجتهاد لتجزيه في علم دون آخر وفي مسئلة دون اخرى
واما ما فيه يقع الاجتهاد فهو كل حكم شرعي اذا خلت عن دليل قطعي هذا هو المختار للمص وقال
ابو الحسين المسئلة الاجتهادية هي التي اختلف المجتهدون فيها للاحكام الشرعية واعترض بلزوم
الدور لان جواز اختلاف المجتهدين في المسئلة متوقف على كونها اجتهادية ولو عرف
كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور قال دام ظله البحث الثالث في تصويب المجتهد
الحق ان المصيب واحد وان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا
والمخطي بعد الاجتهاد غير مأثوم لان كل واحد من المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارته
كان احد هذين الاعتقادين خطأ لان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة او لا واياما كان
يلزم الخطاء فيكون منهيا عنه وايضا القول بغير طريق باطل بالاجماع وذلك الطريق ان خلا عن
المعارض تعين العمل به اجماعا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا تعين العمل بالراجح
اجماعا والا كان الحكم اما بالتخيير او التساقط وعلى التقديرين فالحكم معين فكان تاركه مخطيا
اقول اعلم ان الاجتهاد اما ان يكون في الاصول او الفروع فالاول اتفق جمهور المسلمين على ان
المصيب فيها واحد والمخطي فيها مأثوم معاقب والدليل عليه من وجوه الاول ان الله تعالى نصب
الادلة القاطعة على المطالب الاصولية ومكن العقلاء من معرفتها فلا يخرجون عن العهدة
الا بالعلم اعترض بمنع نصب الادلة القاطعة عليها وتمكين العقلاء لانا نرى الخلق مختلفين
في الاديان والعقائد من زمن وفاة الرسول ص ويبعد كون واحد منهم مكابرا لان التكليف بالتمييز
التام المتولد من المقدمتين البديهيتين المرتبتين ترتيبا صحيحا متعسر لا يصل اليه الا الآحاد
فلا يقع التكليف به لجميع الخلق بل المكلف به هو الظن لقوله ع بعثت بالحنيفية السهلة السمحة

ولا حرج اعظم من تكليف الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز عنه الخلق الكثير عن معرفته في
خمسمائة سنة وبالعلم بان الصحابة لم يكونوا عارفين بدقائق الادلة والجواب عن شبهات
الفلاسفة مع ان النبي ص حكم بايمانهم وعلى تقدير ان التكليف بالعلم نمنع عقاب المخطي واجيب
بانه لو لم ينصب الله تعالى دليلا ولم يمكن المكلف منه لزم نسبته تعالى الى القبيح تعالى الله عن ذلك
وبان الواجب النظر في الادلة وهو ظاهر لانا نعجز الخلق الكثير في الزمان الطويل ولا الجواب
عن الشبهات وبثبوت الاجماع على عقاب المخطي في هذا الباب الثاني ان النبي صلعم امر
اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على الاصرار على معتقدهم وقاتل بعضهم ولا شك ان المعاند
العارف قليل بل اكثرهم ما عرف دين آبائه تقليدا وما عرف المعجزة فظهر انهم كانوا مامورين
بالعلم والظن غير كاف واعترض بانه ع قتلهم لجهلهم الحق واصرارهم على ترك التعلم لا للجهل
مطلقا اما من اشتغل في الطلب والبحث نمنع انه ع قتله واجيب بان قتله ع لهم على انكار الكفر فيستحق
العقاب الثالث اجماع المسلمين على انهم من اهل النار وغير المأثوم لا يكون كذلك الرابع قوله تع
في ذم المكذبين للرسول ع في قوله وذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وذلكم
ظنكم الذي ظننتم بربكم اراديكم وغير ذلك واعترض بان الذم للكافر والكفر لغة التغطية فالكافر
هو المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره اما الذي بالغ في الطلب وما وصل اليه فلا يكون ساترا
لما ظهر عنه فلا يكون كافرا واجيب بدلالة الاجماع على ان اسم الكافر لمن خالف الملة الاسلامية سواء
كان عن عناد او لا وقال الجاحظ وابو عبد الله بن حسن العنبري ان كل مجتهد فيها مصيب اخطأ
او لم يخطئ بمعنى نفي الاثم والخروج عن العهدة لا لمطابقة الاعتقاد للعلم الضروري ببطلان
واستدلا عليه بانه تعالى كريم رحيم واستقراء الشرع على ان الاغلب هو المسامحة والتخفيف حتى انه
لو احتاج المكلف ادنى تعب ومشقة في نفسه او ماله في طلب الماء يسقط عنه الوضوء وجاز له التيمم

ومثل هذا الكريم الرحيم لا يليق برحمته معاقبة من افنى عمره في الفكر والبحث والطلب بل يجب الوصول
الثاني وهو الذي يكون الاجتهاد في الفروع فقد اختلف في ذلك من وجوه الاول في ان المجتهد
المخطي فيها هل هو مأثوم ام لا فذهب الاكثر الى عدم التأثيم لما نقل بالتواتر اختلاف الصحابة
في المسائل الفقهية واستمرارهم عليه الى انقراضهم مع عدم انكار بعضهم بعضا وعدم حكمهم
بتأثيم المخالف مع العلم بمبادرتهم الى تخطئة من خالف وجوب العبادات الخمس وتحريم الخمر
والزنا وتأثيمه وقال بعض الامامية والظاهرية وبشر المريسي وابن علية وابو بكر الاصم
لا ان الحق متعين في كل مسئلة فمن اخطأ فهو مأثوم وليس بكافر ولا فاسق لانكار الصحابة
بعضها على بعض في العمل بالرأي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما سبق في باب القياس الثاني
في ان كل مجتهد فيها هل هو مصيب ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر من الاشاعرة و
ابو الهذيل العلاف وابو علي وابو هاشم من المعتزلة وتابعيهم الى الاول وهو بناء على ان لا يكون
لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد ثم اختلفوا فقال اكثرهم بالاشبه وهو انه وان
لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به والباقون ما قالوا به ايضا
الثالث القائلون بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا اختلفوا فقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين
ليس عليه دلالة ولا امارة وهذا الحكم كدفين يعثر عليه الطالب فمن عثر عليه فله اجران ومن اجتهد
ولم يصبه فله اجر واحد لاحتماله الكد في الطلب وقال آخرون ان عليه امارة ثم اختلفوا فقال
جمع الفقهاء ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك الدليل الظني لخفائه وهو منسوب الى الشافعي
وابي حنيفة واعذر المخطي فيه واوجر عليه وقال آخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ
وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم وقال آخرون
ان عليه دليلا قطعيا واختلفوا في شيئين الاول ان المخطي هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي

الى الاول ونفاه الباقون الثاني ان قضاء القاضي هل ينتقض به ام لا فقال الاصم بالاول وقال
الباقون بالثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان المختار للمص في هذا الباب هو ان المصيب واحد وان لله تعالى
في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا والمخطي بعد الاجتهاد غير مأثوم وان
قضاء القاضي لا ينتقض بعد الاجتهاد واستدل على وجهين الاول اذا اعتقد كل واحد من المجتهدين
رجحان امارته كان احد هذين الاعتقادين خطأ لان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة
فكان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد رجحان المرجوح خطأ وان كانتا متساويتين فكان
اعتقاد رجحانهما خطأ ايضا فعلى التقديرين الخطأ لازم فلا يكون كل مجتهد مصيبا وايضا
الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا جهل وهو منهي عنه واعترض بامكان تصويب الاعتقادين
معا لان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته على امارة صاحبه في نفس الامر بل في ظنه فيكون
اعتقاده صوابا وان كانت امارته مرجوحة في نفس الامر فان عدم رجحان الخارجي لا يوجب
عدم رجحان الذهني واجيب بان الرجحان في الذهن اما ان يكون اعتقاد الرجحان في
الخارج او مستلزما له فيلزم خطأ الاعتقاد الذي ليس مطابقا في نفس الامر الثاني ان القول
بغير طريق باطل بالاجماع فلا بد للحكم من طريق فذلك الطريق ان لم يكن له معارض تعين العمل به
اجماعا فعلى التقادير الثلثة مخالف الاجماع مخطي وان لم يكن احدهما راجحا فالحكم اما التخيير
او التساقط فالحكم واحد ايضا فمخالفه مخطي فلا يكون كل مجتهد مصيبا اعترض بجواز الحكم من غير
دليل لان الحكم من غير طريق حرام مع وجود الدليل لاستحالة العمل بالدليل مع عدمه والا لزم
تكليف ما لا يطاق والمسائل الاجتهادية ليس عليها دليل لانه لو كان الدليل موجودا فيها
لكان تارك العمل به تارك المامور به فيكون عاصيا فيستحق النار لان الامر للوجوب ولما حصل
الاجماع على عدم استحالة النار علمنا انتفاء الدليل فيجوز الحكم بالتشهي واجيب بان الدليل

موجود على وجوه امور حقيقية لاصالته ووجود الترجيح يستلزم وجود اصل الدليل وهو القدر
المشترك بين الدليل المقتضي والظاهر ويدل على ثبوت حكم معين ايضا وجوه الاول قوله تعالى لعلمه
الذين يستنبطونه منهم دلت على ثبوت حكم معين الثاني قوله تعالى لا يعلم تاويله الا الله الثالث
قوله تعالى ولا تفرقوا ولا تنازعوا فتفشلوا دلت على اتحاد الحكم الرابع قوله تعالى ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا وهو يدل على ان الحكم واحد في كل واقعة فيكون مخالفه مخطيا الخامس قوله عم
اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد دل على ان الاجتهاد قد يكون
خطأ وصوابا فلا يكون كل مجتهد مصيبا السادس ان الاجماع دل على اطلاق الخطأ على الاجتهاد
وقال ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان يكن ثوابا فمن الله تعالى وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان
والله ورسوله بريء من ذلك وحكم عمر بقضية فقال رجل هذا والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري
انه اصاب الحق ولكنه لم يال جهدا وقال ايضا لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان يكن خطأ فمنه
وان كان صوابا فمن الله وقال اصابت امراة واخطأ عمر حين ردت عليه امراة في المبالغة في المهر
ولما اتحضر عمر امراة فاجهضت ما في بطنها قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى
عليك باسا قال له علي عم ان كانا اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك
الدية وغير ذلك فلا يكون كل مجتهد مصيبا وايضا ان تصويب الكل يفضي الى منازعة لا يمكن قطعها
كما لو قال الزوج لامراته انت باين وكانا مجتهدين وكان الزوج شفعويا يرى الرجعة و
المراة حنفية ترى ان الكنايات باينة فالزوج يكون متمكنا من مطالبتها بالوطي والمراة
مامورة بامتناعه ولا مخلص من هذه المنازعة قال دام ظله البحث الرابع في تغير اجتهاد
المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ثم تغير اجتهاده وجب الرجوع الى الاجتهاد الثاني ويجب على
المستفتي العمل بما ادى اجتهاده ثانيا واذا افتى غيره من اجتهاد ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة

اذا اداه

فله الفتوى بالاول ان كان ذاكرا لاجتهاده الاول ولئن كان ناسيا لزم الاجتهاد ثانيا على
اشكال منشاؤه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم اقول اذا اجتهد
المجتهد في واقعة وحكم فيها بحكم ثم تغير اجتهاده فلا يخ اما ان يكون في حق نفسه او غيره فالاول
يجب عليه الرجوع الى الاجتهاد الثاني كما لو ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلثا
ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع وجب مفارقتها اذا لم يتصل به حكم الحاكم اما لو اتصل به حكم الحاكم لم يلزم
مفارقتها محافظة على حكم الحاكم فلا يؤثر به تغير الاجتهاد ذكره في النهاية وما ضعفه بان حكم
الحاكم تابع للحكم في نفسه لا متبوع وكذا في حق غيره مع اتصال حكم الحاكم به واما الثاني وهو الذي
افتى غيره ثم تغير اجتهاده كما تقدم من انه افتى بان الخلع فسخ فزوج العامي ثم تغير اجتهاده هل يلزم
العامي مفارقتها لتغير اجتهاد المفتي قال المص نعم لانه لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من المجتهد
في جهة القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى
جهة اخرى اما قضاء القاضي فان خالف دليلا قطعيا فانه ينقض اجماعا والا فلا لاستلزامه عدم
استقرار الشرع واضطراب الاحكام لانا لو جوزنا للحاكم نقض الحكم عند تغير اجتهاده واقتضائه الفساد
لجاز نقض النقض ايضا الى ما لا يتناهى وهو نقض لغرض نصب الحاكم اذا تقرر هذا فاعلم ان المجتهد
اذا افتى غيره عن اجتهاد ثم سئل ثانيا عن تلك المسئلة فهل يفتي بالاجتهاد الاول او يجتهد ثانيا
قال بعضهم يجب عليه الاجتهاد ثانيا مطلقا لجواز تغير اجتهاده واطلاعه على ما لم يطلع عليه
اولا وقال اخرون لا يجب لانه فعل الواجب وخرج عن عهدة التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضي
التكرار وقيل بالتفصيل وهو انه ان كان ذاكرا للاجتهاد الاول لم يلزمه الاجتهاد ثانيا ولئن
كان ناسيا له لزمه الاجتهاد ثانيا هذا هو المختار للمص مع انه استشكل فيما اذا كان ناسيا و
منشاؤه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم ومن انه في حكم من لم يجتهد

قال دام ظله البحث الخامس في جواز التقليد المسئلة اما ان تكون من باب الاصول او من باب الفروع
فالاول لا يجوز التقليد فيه اجماعا اذ يلزم من تقليد من اتفق اعتقاد النقيضين او الترجيح من غير مرجح
فلا بد من تقليد المصيب وهو يستلزم النظر فيدور ولان النبي صم كان مامورا بالعلم فيه لقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا هو فيكون واجبا علينا لقوله تعالى فاتبعوه والثاني يجوز التقليد فيه خلافا لمعتزلة
بغداد وقال الجبائي يجوز في الاجتهادية لنا عدم انكار العلماء في جميع الاوقات على الاستفتاء
ولان ذلك حرج ومشقة اذ تكليف العوام الاجتهاد في المسائل يقتضي اختلال نظام العالم واشتغال
كل واحد منهم بالنظر في المسائل عن امور معاشه ولقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب
النفور على بعض الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور اقول
التقليد لغة ماخوذ من قولهم قلد بالقلادة اي اخذها وجعلها في عنقه وعرفا هو العمل بقول
الغير من حجة ملزمة اذا عرفت فاعلم ان التقليد اما في المسائل الاصولية كاثبات وجود الصانع
وصفاته الواجبة والممتنعة عنه والنبوة والعدل وغيرها او في المسائل الفرعية كاثبات الاحكام
الشرعية والاول لا يجوز فيه التقليد اجماعا خلافا لمن شذ لانه لا يخ اما ان يجوز التقليد
عن كل من اتفق او لا بد من تقليد المصيب فمن الاول يلزم اما اعتقاد النقيضين على تقدير تقليده
من يعتقد حدوث العالم ومن يعتقد قدمه او الترجيح من غير مرجح على تقدير تقليد احدهما ومن الثاني
يلزم خروجه عن كونه مقلدا اذ لا يعلم المصيب الا بعد النظر والاستدلال والا كونه مستدلا مقلدا
فيدور ولان النبي عم كان مامورا بالعلم في الاصول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو فنكون نحن
مامورين ايضا لقوله تعالى فاتبعوه اعترض بامتناع ايجاب العلم بالله تعالى لان المامور ان كان
عالما به لزم تحصيل الحاصل وان لم يكن عالما به استحال ان يكون عالما بامره فيستحيل امره به واجيب بان
وجوب المعرفة عقلي لا سمعي ودلالة السمع للتوافق والمطابقة وايضا ان الكتاب العزيز دل

الدور عبارة عن كون الشيء بحيث يستلزم وجوده عدمه

يلزم

من النهاية
التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليد القلادة وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وحينئذ فالرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وآله والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول النبي صم ووجوب الرجوع الى حكم الاجماع بقول الرسول عم والايات الدالة عليه ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة كالنصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والنزاع لفظي ه

على ان التقليد يخرج منه مسائل الفرعية لمشقة الاجتهاد فيها فيصرف الذم الى الاصول وقال
عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية بجواز التقليد في الاصول ونقل عن بعضهم الوجوب واحتجوا
بان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الشديدة والبحث الطويل فاعتقاد اكثر الصحابة مستند
الى التقليد لعدم الممارسة والبحث في حقهم وبان النبي صم لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من التلفظ
بالشهادتين مع حكمه صم بايمانه بمجرد التلفظ بهما وبان النبي صم لم يسال احدا وقت التلفظ بكلمتي
الشهادة هل علمت حدوث العالم ام لا وعلمت كونه تعالى قادرا عالما ام لا فنعلم ان حضور تلك المسائل
غير معتبر في الايمان وبانه اذا جاز التقليد في المسائل الفرعية مع جواز كون المقلد مخطيا
كذلك يجوز في الاصول وبان الاصول اخفى ادلة من الفروع فاذا جاز التقليد في الاسهل ففي الاصعب
اولى واجيب عن الاول بان الصحابة لا يحتاجون الى تعب شديد وبحث طويل لمشاهدتهم المعجزات
وشدة ذكائهم فلا يكون اعتقادهم مستندا الى التقليد وعن الثاني بان النبي صم انما كان عالما
بشرائط الاسلام من حال الاعرابي او انه قبل منه من وجه التمرين ثم بين له بعد وقت ما يحتاج اليه من
المعارف وكذا عن الثالث وعن الرابع بالفرق فان الخطأ في الاصول يستلزم الكفر بخلاف
الفروع وعن الخامس بان المطلوب من الاصول العلم وهو لا يحصل من التقليد بخلاف الفروع
واما الثاني فهو الاجتهاد في مسائل الفروع اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى جواز
تقليد العامي للمجتهدين فيها وكذا من ليس بمجتهد ولئن كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة
في الاجتهاد وهو المختار للمص لعدم انكار العلماء في جميع الاوقات على الاستفتاء فيكون اجماعا
على جوازه ولان العامي اذا حدثت له حادثة فهو متعبد بشيء اجماعا ولا بد من طريق والا
لزم التضييع فذلك الطريق لا يجوز ان يكون هو البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لافضائه الى الحرج
والمشقة اذ تكليف العوام الاجتهاد في المسائل يقتضي اختلال نظام العالم وخرابه واشتغال

عبيد

كل واحد منهم عن امور معاشه والحرج منفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عم لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام ولقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب النفور على بعض الطائفة
فلو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور وقال بعض معتزلة بغداد
لا يجوز الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله عم
اجتهدوا فكل ميسر ولانه لو جاز التقليد في المسائل الشرعية لجاز في المسائل الاصولية لقيام المقتضي
وهو حصول امارة توجب ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب فيجوز الاكتفاء في الاصول ايضا
بالفتوى والجواب عن الاول بانه مشترك الالزام لان النظر والاجتهاد انما يحصل الظن دون اليقين
فيكون قولا بغير معلوم وعن الثاني بمنع دلالته على الوجوب وعلى تقدير التسليم يحمل على من له اهلية
الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن الثالث بالفرق فان الاصول المطلوب منها العلم دون الفروع المطلوب
منها الظن وقال ابو علي الجبائي يجوز التقليد في المسائل الاجتهادية دون غيرها كالعبادات الخمس
لان الحق فيها واحد فلا يكون كل مجتهد فيها مصيبا بخلاف الاجتهادية فان كل مجتهد فيها مصيب
واجيب بمنع اصابة كل مجتهد وقد تقدم قال دام ظله البحث السادس في شرائط الاستفتاء الاتفاق
على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق وعلى انه لا يجوز ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين ويجب عليه في معرفة الاعلم
والاورع فان استويا تخير في استفتاء من شاء منهما وان ترجح احدهما من كل وجه تعين العمل بالراجح ولو
ترجح كل منهما على صاحبه بصفة فالاقوى الاخذ بقول الاعلم اقول لما بين جواز الاستفتاء للعامي
شرع في بيان شرائط الاستفتاء وقد وقع الاتفاق على انه لا يجوز استفتاء كل احد بل يجب ان يستفتي من
يغلب على ظنه اجتهاده وورعه ولا يجب على المستفتي العلم التام في تحصيل ذلك بل يكفي البناء على الظاهر
بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال

الاجتهاد م

المسلمين على سؤاله ووقع الاجماع ايضا على انه لا يجوز ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين واذا تعدد
المجتهدون فان اتفقوا على حكم واحد وجب على المستفتي العمل بذلك الحكم وان اختلفوا وجب على
المستفتي الاجتهاد في طلب الاعلم والاورع لان ذلك طريق له الى قوة ظنه فصار مثل اجتهاد المجتهد
وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل وابن شريح والقفال من الشافعية وقال
القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء بالتخيير وان غلب على ظنه الاستواء تخير في استفتاء
من شاء منهما كالدليلين المتعارضين مع عدم الترجيح وقيل لا يجوز وقوعه وقيل يسقط التكليف
وان ظن لاحدهما الرجحان من كل وجه تعين العمل بالراجح وان ظن رجحان كل منهما على صاحبه
بصفة ففيه صور الاول ان يستويا في الدين ويتفاوتا في العلم فقد قوى المص بقول الاعلم وهو اعلم
الحق لمزية رجحانه وقيل يتخير بينهما الثاني ان يتساويا في العلم ويتفاوتا في الدين فالاقرب الاخذ
بقول الادين ذكره المص في النهاية لقوة الظن ويحتمل التخيير لان الذي يتعلق بالاجتهاد وهو
العلم هما فيه متساويان الثالث ان يكون احدهما ارجح في دينه والآخر في علمه قيل يؤخذ بقول
الادين والوجه الاخذ بقول الاعلم لان الحكم مستفاد من العلم لا من الدين قال دام ظله
البحث السابع اذا افتى غير المجتهد بما يحكيه عن المجتهد فان يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول
للميت فان الاجماع لا ينعقد مع خلافه حيا وينعقد بعد موته ولو كان يحكي عن حي مجتهد
فان سمعه مشافهة فالاقرب جواز العمل ولو كان وجده مكتوبا موثقا به فالاقرب جواز العمل
به ايضا والا فلا اقول اختلف الناس في انه هل يجوز افتاء غير المجتهد بما يحكيه عن المجتهد فذهب
ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين الى منعه لانه يسأل عما عند غيره وقيل بالجواز ان ثبت
ذلك عنده بنقل الثقات وقال آخرون بالتفصيل وهو انه ان حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله
اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع مع خلافه بعد موته وعدم انعقاده مع حيوته فائدة

عما عنده لا ما

على بعض
تصنيف الكتب مع موت مصنفيها استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعض الواقعة
ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه مشافهة جاز له العمل به ولهذا
جاز للحائض العمل بما يحكي زوجها عن المجتهدين ولو كان يحكي عمن يثق به فحكمه حكم السماع
ولهذا كان النبي صم ينفذ الآحاد الى القبائل ولولا جواز القبول لما كان للانفاذ فائدة وان
وجده مكتوبا وكان موثقا جاز العمل به ولهذا كان عم يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان
لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق الغلط في الكتب هذا المختار للمص وقال قوم بالتفصيل
من وجه آخر وهو ان المفتي ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع على مآخذ
المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرة التفريع على قواعد امامه متمكنا من الجمع والفرق والنظر
والمناظرة كان له الافتاء لامتيازه عن العامي والا فلا قال دام ظله البحث الثامن العالم الذي
لم يبلغ رتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة فالاقرب جواز الاستفتاء والمجتهد الذي لم يغلب على
ظنه حكم فقال محمد بن الحسن يجوز للعالم تقليد الاعلم وقيل يجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل
بالاجتهاد فاته الوقت وهو جيد لانه مامور بالاجتهاد ولم يات فكان ما ثوما وانما سوغنا
له التقليد مع ضيق الوقت للضرورة اقول قد تقدم جواز استفتاء العامي اما العالم اما ان
بلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني يجوز له الاستفتاء اذا وقعت له واقعة على الاقوى والاول
اما ان يكون قد اجتهد ام لا فان اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له التقليد من مخالفه اجماعا
وان لم يجتهد او اجتهد ولم يغلب على ظنه حكم لم يجز له التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعرة
وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفين الثوري يجوز للعالم تقليد العالم مطلقا مستفتيا
بهذا اخلف وللحادث لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح واذا حصل ظن بقائه وجب العمل
به والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل بالاجماع وبقوله عم نحن نحكم بالظاهر ولاجماع الفقهاء

على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه هل طرأ ما يزيله ام لا وجب الحكم ببقائه وهو معنى الاستصحاب
لانه رجحان بقاء الباقي على حدوث الحادث والاجماع على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء
لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها جاز له الصلوة فلولا الاستصحاب لزم اما جواز الصلوة في الصورة
الاولى وعدم الجواز في الصورة الثانية وهو باطل بالاجماع اعترض على الاول بمنع ظن بقاء المعلوم
ثبوته في الحال وبمنع كون الباقي مستغنيا لامتناع كونه باقيا مستغن عن المؤثر لاستلزام الناقض في
قولكم الحادث مفتقر الى المؤثر لان كونه باقيا حالة لعدم كونه باقيا حال الحدوث ثم تجدد فان كان
المراد باستغناء الباقي شيئا آخر فلا بد من البيان وعلى الثاني بمنع دلالته على ظن البقاء بل يدل على
نجوبهم ذلك وان لم يكن وجوده اولى لاحتمال بقائه كاستحسان الرمي الى الغرض لقصد اصابة الغرض
وان كان الاصابة مرجوحة او متساوية وعلى الثالث بمنع الاجماع على الفرق بين الصورتين فان
مالكا ذهب الى التسوية بين الصورتين في عدم الصحة وعلى تقدير التسليم لا نم جواز الصلوة في الصورة
الاولى لرجحان الطهارة او المساواة لامتناع الصلوة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة
ولا امتناع مع ظن الحدث في الصورة الثانية لان ظن الحدث عندكم لا يلحق بتيقن الحدث وعلى
تقدير دلالته المذكور على بقاء الحدث والطهارة لكن نمنع في غيرهما ذلك فان كثيرا من الموجودات
يستحيل فيه الثبات كالحركة والزمان واجيب عن الاول بان المراد باستغناء الباقي هو الذي
حصل في زمان بعد ان كان بعينه حاصلا في زمان آخر قبله فالذات باق الآن الكيفية تجددت
فالباقي هو الذات لا الكيفية المتجددة فذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه فلا يرد ما ذكرتم
وعن الثاني بمنع الاقدام على الفعل موهوم اذا كان في ذلك خطر ومشقة بل لا بد من ظهور المصلحة
لان العقلاء لا يتحملون ركوب البحار ومشقة الاسفار الا مع ظهور المصلحة ويعدون فاعله
لا مع ذلك سفيها بخلاف ما اذا لم يكن فيه خطر ومشقة كالمثال الذي ذكروه من اصابة الغرض

وعن الثالث بانه يلزم صحة الصلوة فى الصورة الاولى لرجحان الطهارة تحصيلا لمصلحة الصلوة
بخلافها بعد النوم لانه مظنة الخارج وكذا الاغماء والمس لانه غالب من تصرف الشرع وقت رجحان
الحدث فى الصورة القائلين امتناع صحة الصلوة زجرا له عن التقرب الى الله تع والوقوف بين يديه
مع ظن الحدث قوله كثير من الموجودات يستحيل بقاؤه قلنا الكلام فى الممكن وقال اكثر الحنفية و
جماعة من المتكلمين منهم السيد المرتضى وابو الحسين البصرى انه ليس بحجة لان التسوية بين الوقتين
فى الحكم اما باعتبار اشتراكهما فى المقتضى فيكون قياسا او لا باعتباره ذلك فيكون تسوية بين الوقتين فى
الحكم من غير دليل وهو بط اجماعا وللانعقاد الاجماع على تقدم بينة النفى على بينة الاثبات على بينة النفى فلو كان
فى كل متحقق دوام لكان بينة النفى مقدمة على الاثبات لاعتضادها بالاصل ولان استمرار كل شىء
ودوامه لو كان اصلا لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل وهو بط واجيب عن الاول
بمنع كون التسوية بين الوقتين فى الحكم قياسا بل العلم بثبوته فى وقت يقتضى ظن ثبوته على ذلك الوجه
فى ثانيه وعن الثانى بان بينة النفى وان كانت معتضدة باصل برائة الذمة لكن تقديم المثبت لاطلاعه
على السبب الموجب لمخالفة البراءة الاصلية وعدم اطلاع النافى عليه وعن الثالث بان مخالفتنا الاصل
لوجود السبب الموجب للحدوث وقد يصار الى خلاف الاصل بدليل يقتضيه اذا تقرر هذا اختلف الناس
فى ان النافى هل عليه دليل ام لا فقال قوم لا دليل عليه وقال آخرون عليه دليل فى العقليات دون
الشرعيات وقال السيد المرتضى وابو الحسين البصرى والغزالى بوجوب الدليل عليه مطلقا وهو
المختار للمص حيث قال ان اراد النافى ان العلم بذلك العدم الاصلى يوجب ظن بقائه فى المستقبل
فهو حق وان اراد غيره فهو بط لان العلم والنفى بالظن لا بد له من دليل يعنى اذا كان الشخص متصحبا
يكون مستدلا لما ثبت من كون الاستصحاب حجة والدليل على ان النافى عليه دليل لانه مدع كالمثبت
فلا يخ اما ان يكون مدعيا نفى العلم او الظن او العلم او الظن بالنفى والاول لا دليل عليه لانه جاهل

والجاهل لا يطالب على جهله بالدليل والثانى اما ان يدعى ضرورة او نظرا والاول دليل عليه لانه
ان كان صادقا فالخصم يشاركه وان كان كاذبا يكفى فى انقطاع المنع حيث لا يقدح على تحقيق
الضرورى والثانى لا بد من دليل حصول علم غير ضرورى من غير طريق مستحيل فيجب ان يكون
عن طريق واذا كان عن طريق وجب عند الدعوى والمطالبة بدليلها ذكره لينظر خصمه فيه كما يجب
على مدعى الاثبات والا كان كاتما للعلم وهو متوعد على العقاب لقوله عم من كتم علما نافعا فقد
تبوء مقعده النار ولوقوع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على من يدعى وحدانية الله تع وقدمه
وحاصل دعواه انما نفى الشريك ونفى الحدوث وقد نبه الله تع على ذلك حيث اقام الدليل على نفى
الالهة بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه يلزم عدم مطالبة الكافر المدعى نفى النبوة
ونفى الصانع بالدليل وهو بط اجماعا وايضا يلزم من سقوط الدليل عن النافى سقوطه عن المثبت بان
يبدل مقصوده الاثباتى بالنفى فيقول بدل قوله انه محدث ليس بقديم وبدل قوله انه قادر ليس بعاجز
فلا يتوجه اقامة الدليل على احد وهو قح واحتج النافى بسببين الاول انه لا دليل على من انكر
الدين لكونه نافيا ولا على من انكر نبوة من لم يقم على دعواه دليل ولا على من انكر الدين لكونه نافيا
ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال الثانى ان الدليل على النفى متعذر كاقامة
الدليل على برائة الذمة والجواب عن الاول بمنع صلوة مثل هذا النفى عن دليل بل هو معتضد
بالدليل وهو البقاء على الاصل سلمنا لكن النافى فى مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين سلمنا لكن يد المدعى عليه
على الملك دليل على نفى ملك المدعى سلمنا ان هذه الاشياء لا تصلح للدلالة وان النافى ليس عليه دليل
لكن سقوط الدليل عنه ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوطه عنه بل لقوله عم البينة للمدعى
واليمين على من انكر وعن الثانى بمنع التعذر فانه يمكن اقامة الدليل على النفى بان يؤدى الاثبات
الى المحال عقلا فيكون محالا كقوله تع ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وعدم فسادهما معلوم بالضرورة

فدل على نفى الشريك ويقال للمثبت ما ادعيته منفى لانه لو كان ثابتا لعلم بالضرورة وهو باطل
للخلاف او بالاستدلال ولا دليل هنا فدل على النفى وابطل المص هذا الجواب بانقلابه على النافى
بان يقال له لو كان منفيا لعلم اما بالضرورة او بالاستدلال وهما منفيان ولنختم المختصر بذكر
مسئلة الاستحسان وهو فى اللغة استفعال من الحسن وهو ما يميل اليه الانسان ويهواه ولا نزاع
فى لفظه لكونه واقعا فى الكتاب وهو قوله تع فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم وأمر
قومك يأخذوا باحسنها وفى السنة كقوله عم كل ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وكذا ورد
فى الفاظ المجتهدين كقول الشافعى فى المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وفى الشفعة استحسن
ثبوتها للشفيع ثلثة ايام وفى المكاتب استحسن ان يترك له شىء وانما الخلاف فى معناه واختلف
عبارة القائلين به فى تفسيره فقال بعضهم انه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد ولا يقدر
على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه وبهذا التفسير لا يتحقق محل النزاع لان المجتهد ان شك
فى كونه دليلا تحقيقا لا يجوز التمسك به اجماعا وقال آخرون انه العدول عن موجب قياس
الى قياس اقوى منه وخرج عنه العدول الى النص كقوله مالى صدقة مقتضى القياس لزوم التصدق
لكن قد استحسن ذلك بتخصيصه بمال الزكوة لقوله تع خذ من اموالهم صدقة وخرج ايضا العدول
الى العادة كالعدول عن مقتضى الاجارات وهو ترك تقدير الماء المستعمل فى الحمام وقدر اللبث
فيه والاجرة العادة فى ترك المضايقة فى ذلك مع كونه استحسانا عندهم ومع ذلك ليس محل النزاع
وقال قوم انه تخصيص قياس بدليل اقوى ولا نزاع فيه وقال الكرخى انه العدول فى مسئلة عن
مثل ما حكم به فى نظايرها الى خلافه بوجه هو اقوى ودخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابلة الدليل
المخصص وعن حكم الدليل المنسوخ الى خلافه للناسخ مع انه ليس باستحسان عندهم وليس هو المتنازع
وقال ابو الحسين البصرى انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ العدول

عن العموم الى القياس المخصص لكن العموم لفظ شامل ولقوله وهو فى حكم الطارى على الاول
العدد الى اقوى القياسين لعدم كونها فى حكم الطارى على الاضعف قيل عليه ان محمد بن الحسن
الشيبانى قد قال فى مواضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرأ المصلى آية السجدة فى آخر
السورة القياس يقتضى الاقتصار بالركوع والاستحسان عدم الاقتصار به بل السجود ثم قال بالاستحسان
فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس لا يجوز تركه وان لم يكن اقوى انتقض الحد واجيب
بان هذا الاستحسان وان كان اقوى وحده لكن انضم الى القياس شىء آخر وهو اقامته تع الركوع
مقام السجود فى قوله تع وخر راكعا واناب فصار المجموع اقوى من الاستحسان اذا تقرر هذا فاعلم
انه لو تحقق استحسان مختلف فيه فهو ليس بحجة لعدم الدليل فلا يجوز الاخذ به لانه حكم فى الدين
بغير دليل هذا هو مذهب الامامية واكثر الجمهور حتى ان الشافعى قال من استحسن فقد شرع
وقال ابو حنيفة واصحابه واحمد بن حنبل انه حجة واستدل بقوله تع فيتبعون احسنه واتبعوا
ما انزل اليكم وبقوله عم كل ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وباجماع الامة على استحسان
دخول الحمام من غير تقدير زمان السكون والماء والاجرة ولولا انه حجة لما كان كذلك والجواب
المراد بالآيات اتباع احسن ما هو دليل وهو النص والاجماع وغيرهما من الادلة المشهورة
لا الاستحسان وبالحديث ما اجمعوا عليه ودخول الحمام مستفاد من جريانه فى زمانه عم كذلك
لا من الاستحسان وفى زمن الصحابة والتابعين من غير انكار احد فيكون اجماعا ٥٥
وهذا آخر ما ذكرنا فى هذه المقدمة فنقطع الكلام حامدين لله سبحانه على ابلاغ
مرادنا ومصلين على اشرف رسله والغر الاماجد من عترته وقد وقع الفراغ من انتساخه
ضحوة يوم الجمعة الخامس من شهر جمادى الاخرى حجة ثمان واربعين وثمانمائة هجرية على يدى
اضعف عباد الله جرما واقواهم جرما واقلهم عملا فى طاعة الله وافقرهم احتياجا الى رحمة الله
اللهم اغفر ولوالديه ولجميع المؤمنين
ولمن قال آمين رب العالمين ٥


۳۶۳
بسم الله الرحمن الرحیم

